Supplément à la « Vie Spirituelle »
Novembre 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Saint François de Sales, Harphius et le Père Philippi

I. — La doctrine spirituelle de saint François de Sales

La doctrine spirituelle de saint François de Sales vient d'être analysée avec finesse par M. Paul Archambault dans un volume de la collection *Les Moralistes Chrétiens* (1). Elle y apparaît très haute et très discrète à la fois.

Le volume est divisé en trois parties : *les Principes, les Vertus, les Moyens.* La première met en relief cette vérité capitale : pour saint François de Sales, la charité, infuse au plus profond de la volonté, parfait surnaturellement notre réelle mais infime inclination naturelle

(1) Paul Archambault, *Saint François de Sales*, collection « Les Moralistes chrétiens » (textes et commentaires). Paris, Gabalda, 1930; in-16, 320 pp., 20 fr. — Les *Textes*, bien choisis, sont tirés de l'*Introduction à la vie dévote*, du *Traité de l'amour de Dieu*, des *Vrais Entretiens spirituels* et des *Lettres*. Ils sont transcrits, avec une orthographe modernisée (et quelques fautes) de la monumentale édition de la Visitation d'Annecy. Les *Commentaires* qui les encadrent résument avec précision beaucoup d'autres passages des mêmes écrits. — L'adverbe *exquissément* (p. 171) est-il français?

à aimer Dieu par-dessus toutes choses; elle unifie toute notre vie morale et pénètre du dedans toutes nos activités de bien; les vertus dont traite l'*Introduction à la vie dévote* ne sont pas vertus naturelles, mais vertus surnaturelles, « logées en l'âme par l'amour, exercées et mises en œuvre par lui » (III, 1). Pour définir cette doctrine, M. A. propose le mot de *volontarisme*; puis tout de suite — et avec raison — il se déclare pressé de retirer ce mot qu'il vient de risquer, et le juge discrédité par de compromettants usages, partiel et partial. Il eût mieux valu, peut-être, ne pas le proposer du tout.

M. A. insiste aussi très justement sur la lucidité, l'harmonie et le caractère pratique de l'enseignement du saint, sur son souci de s'adapter à l'état d'avancement des âmes auxquelles il s'adresse et son sens très particulier des nuances nécessaires, sur l'enrichissement progressif mais paisible de sa science mystique. « Équilibre de la sensibilité et de l'intelligence; équilibre de l'action et de la contemplation; équilibre de la spontanéité intérieure et de la contrainte extérieure; équilibre de la nature et de la grâce; équilibre de l'effort ascétique et de la quiétude mystique; tout, chez notre saint, est équilibre et tend vers l'unité » (p. 23)... « Une évolution continue, une âme sans coupure » (p. 28)... « *Doctor experimentalis*, saint François de Sales n'a pas, en définitive, d'autre doctrine de l'oraison que celle que lui ont fournie, et son expérience propre de la vie intérieure, et l'expérience plus générale de l'Église. Avec, il est vrai, un sens tout particulier des hiérarchies et des nuances qui lui a permis de mettre, avec une souveraine aisance, chaque chose à sa place, et un sens exquis de la liberté nécessaire à l'essor des âmes comme à l'efficace des inspirations divines » (p. 317). Rapprochons de cette dernière affirmation la déclaration, capitale, de sainte Jeanne de Chantal dans la première rédaction du *Coutumier* de la Visitation (1624) : « Je ne dis rien de

l'oraison parce que l'*Introduction à la vie dévote* suffit pour y dresser les âmes qui n'en ont pas encore l'usage, et le *Traité de l'amour de Dieu*... avec les *Entretiens* fournissent suffisamment de lumière et d'adresse aux plus avancées. »

De ce progrès dans l'oraison tel que le décrit le saint, M. A. indique bien les étapes principales, omettant toutefois (p. 105) l'oraison d'union, dont le ravissement n'est qu'un degré. Il les intitule fort justement « étapes du souverain amour ». Pour saint François de Sales, en effet, c'est l'accroissement de ferveur qui permet de passer de l'une à l'autre, conduisant successivement de la méditation encore très « morale » de l'*Introduction* à la méditation plus simplement « théologale », à la contemplation au don dans cette contemplation des grâces mystiques. Rappelons seulement cette belle formule du *Traité de l'amour de Dieu* : « La méditation est mère de l'amour, mais la contemplation est sa fille » (VI, 3; voir aussi X, 4, fin).

Cet enseignement, si haut et si discret, renferme des conseils pour la lecture de quelques mystiques alors en grande vogue. Or d'intéressantes et toutes récentes études, parues ici même ou en d'autres revues, nous permettent de préciser le sens et la portée de ces conseils. Saisir cette occasion est tout le but de cet essai.

II. — La vogue d'Harphius en France vers 1600. Son oubli en 1697

Au début du XVII[e] siècle, époque où saint François de Sales commence à écrire et à voir un grand nombre d'âmes généreuses se confier à sa direction, un souffle vivifiant passe sur l'Église de France. A Paris se groupe une élite religieuse désireuse de vie intérieure pro-

fonde (1). Les mystiques étrangers, italiens, espagnols, rhénans, flamands, hollandais, y sont fort lus. Ceux des Pays-Bas, en particulier, dont Ruysbroeck est le grand maître, y ont grand crédit. Citons seulement : Ruysbroeck lui-même; Tauler, ou plus précisément le pseudo-Tauler des *Institutions*, dépendant en partie de Ruysbroeck; la *Perle Évangélique*, œuvre d'une vierge d'Oosterwijk (1535), où se retrouve la doctrine des *Noces spirituelles*, unie à un christocentrisme très prononcé, dont s'inspirera Bérulle (2); surtout Harphius (frère Henri Herp?, O. M., mort en 1477 à Malines), dont les traités, réunis en un volume sous le titre général de *Theologia Mystica* par dom Bruno Loher, procureur de la chartreuse de Cologne (Cologne, 1538), sont un « mélodieux et très clair résumé » de Denys l'Aréopagite, de Ruysbroeck et de Tauler. Ainsi du moins les a présentés dom Loher (3).

(1) Les articles tous récents de Dom J. Huijben, du P. M. Viller, de l'abbé H. Bremond, de M. J. Dagens, de Dom Guiseppe de Luca, viennent d'éclairer d'un jour tout nouveau ce mouvement et les courants de haute spiritualité qui y dominent. Cf. Dom J. Huijben, O. S. B., *Aux sources de la spiritualité française au XVII^e siècle* (Supplément de la Vie Spirituelle, déc. 1930, janv., févr., avril, mai 1931); M. Viller, *L'Abrégé de la Perfection de la dame milanaise* (Rev. d'Asc. et de Myst., janvier 1931); Henri Bremond, *Bérulle quiétiste... ou Gagliardi?* (Suppl. de la Vie Spir., févr. et mars 1931); J. Dagens, *Notes Bérulliennes* (Rev. d'Hist. Eccl., avril 1931); Dom Guiseppe de Luca, *Quelques manuscrits romains de Gagliardi* (Rev. d'Asc. et de Myst., avril 1931).

(2) Dom J. Huijben, *art. cit.* (Suppl. de la Vie Spir., février et mai 1931).

(3) La page de titre porte en effet ceci :

Theologia mystica, cum speculativa tum praecipue affectiva,... tribus libris luculentissime tradita, per Henricum Harp, theologum eruditissimum. Opus nunc primum typis excussum.

Lectori pio et candido

Ea quae sub obscuro verborum involucro Dionysius olim Areopagita, graece, deinde Johannes Ruysberius et Taulerus, quamvis lucidius, germanice, de Mystica nobis Theologia reliquerunt, hic Harphius noster suaviori modulatione tibi nunc, quasi per compendium, lector humanissime

Il nous faut, pour comprendre les déclarations de saint François de Sales, dire un mot de l'histoire de cette *Theologia Mystica*. Histoire mouvementée, car l'ouvrage, malgré sa valeur et l'engageante présentation de dom Loher, paraît bientôt, à certains, un peu suspect : n'enseigne-t-il pas que dès cette vie, par la contemplation suressentielle, Dieu accorde aux âmes suffisamment préparées la vision intuitive transitoire de son essence, comme Il l'accorda jadis à Moïse et à saint Paul ? (1)

Dès 1559, l'Inquisiteur Général d'Espagne, Valdés, l'inscrit en son Catalogue des livres prohibés, mentionnant avec lui, spécialement, le *Directorium aureum contemplativorum*, traité qui en forme le deuxième livre, mais continue à se publier à part (2). La *Theologia Mystica* est interdite ensuite dans les monastères de Bavière (1569), dans les collèges de la Compagnie de Jésus, de nouveau en Espagne par l'Inquisiteur Général Quiroga (1583) (3). Rome alors intervient. Le Saint-Office fait corriger tout l'ouvrage par plusieurs théologiens; cette édition expurgée, dédiée à Sixte-Quint lui-même, est publiée en 1585, et les éditions antérieures sont mises à l'Index de 1590 (4).

radit. Quorum gustum pariter ac fructum, si candidus es, mihi crede, robabis.

Lucae X

Exultavit Jesus in Spiritu Sancto et dixit : Confiteor tibi, pater, Domine oeli et terrae, quod abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revesti ea parvulis. Etiam Pater : quoniam sic placuit ante te.

(1) C'est le cas, par exemple, au chapitre 61e du deuxième livre, hapitre intitulé : *De ornatu vitae contemplativae superessentialis per sex uncta.*

(2) Heinrich Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnen Jahrhunderts*, pp. 230 et 239.

(3) *Ibid.*, pp. 334, 429, 439; Heinrich Reusch, *Der Index der verbonenen Bücher*, t. I, p. 589.

(4) Heinrich Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnen Jahrhunderts*, p. 486. Voici le libellé de l'Index : *Henrici Harphii heologia mystica, nisi expurgata fuerit ad exemplar illius, quae emenata fuit impressa Romae anno Domini 1585.*

Ces correcteurs romains ont supprimé, atténué ou paraphrasé les passages où Harphius traite de la contemplation suressentielle dans le sens d'une intuition de l'essence divine ; le mot *suressentiel* (superessentialis) lui-même est généralement remplacé par celui de *suréminent* (supereminens), jugé sans doute moins exotique (1). En outre le deuxième livre, c'est-à-dire le *Direc-*

(1) Ainsi, au chapitre 61e du deuxième livre (*De ornatu vitae contemplativae superessentialis per sex puncta*), les anciennes éditions, après avoir parlé de la contemplation de Dieu au Paradis par la lumière de gloire, continuaient en ces termes (c'est nous qui soulignons les passages où se marquent les différences) :

« Lumen gloriae quod unusquisque juxta suam aptitudinem in aeterna vita recipiet, in hoc autem tempore est inaccessibile hominibus mortalibus. *Idcirco nemo putet quod ad hanc superessentialem contemplationem pervenire possit profunditate scientiae aut subtilitate intelligentiae vel quibuslibet exercitationibus quantumcunque arduis; sed solum quem Deus sua abyssali largitate sibi suo spiritu vult unire ac lumine gloriae, hoc est semetipso, dignatur illuminare, is Deum essentialiter contemplari poterit et non alius.* Sed ad istud perpauci perveniunt, propter eorum ineptitudinem, quia non satagunt se disponere et ornare ac facere quod in se est, *et etiam propter latibulum luminis in quo divina essentia videtur. Et propterea nemo ad plenum ea quae dicturi sumus intelligere poterit per aliquam scientiae doctrinam vel ingenii subtilitatem et perspicaciam, quia quicquid humanitus de isto intelligi potest vel doceri, longe est a vera sensione.* Ceterum licet lumen istud gloriae inaccessibile sit omnibus mortalibus, tamen semper quod in nobis est facere debemus, ne ingrati inveniamur, et studere ut semper debite adornati appareamus in praesentia Dei et parati a parte nostra secundum posse nostrum, quia ubicunque debitam inuenit dispositionem, ibi solet communiter sua liberalitate adjicere ipsam perfectionem.

Ad hanc autem dispositionem et ornatum sex requiruntur... ».

Dans l'édition de 1586, ce chapitre, devenu le 60e du livre deuxième, porte pour titre : *De ornatu vitae contemplativae supereminentis per sex*, et les passages cités ci-dessus sont ainsi modifiés :

« Lumen gloriae, quod unusquisque juxta suam aptitudinem in aeterna vita recipiet, in hoc autem tempore est inaccessibile hominibus mortalibus. *Scriptum est enim : Non me videbit homo et vivet. Quod si Moysi et Paulo datum est in corpore adhuc mortali Deum ut est in ipso videre, privilegium id fuit et gratia singularis, quae, licet*

torium aureum contemplativorum, est précédé d'une introduction, présentée au lecteur comme très nécessaire (*admodum necessaria*), et faite par un des correcteurs, un docteur en théologie de l'Ordre des Prêcheurs, religieux très observant et fort contemplatif, frère Pierre-Paul Philippi (1).

aliis concedi possit, non tamen asserendum est cuivis alteri solere concedi. Ceterum licet lumen istud gloriae inaccessibile sit omnibus mortalibus, tamen semper quod in nobis est facere debemus, ne ingrati inveniamur, et studere ut semper debite adornati appareamus in praesentia Dei et parati a parte nostra secundum posse nostrum, quia ubicunque debitam invenit dispositionem, ibi solet communiter sua liberalitate adjicere ipsam perfectionem.

Est namque modus quidam supereminens vitae contemplativae, talis qui, quamvis non claro contuitu Dei essentiam intellectui demonstret, ipsum tamen consequens simplici puritate spiritus per amorosam reverentiam et claram intelligentiam in Deum elevati, revelata facie, in praesentia divinae majestatis devoto familiarique colloquio ac confidentia perseverat, sibi faciem illam amabilem ostendi flagitans. Tunc caelestis Pater, qui dat omnibus affluenter et non improperata facie sua, lucem quamdam fulgidam ac simplicem emittere non desistit in intimum apicem suae simplicis ac nudae cogitationis, elevatae supra rationem et praeter rationem, in elevata scilicet puritate spiritus sui. Porro lumen istud non est Deus, sed praevia lux quaedam intellectualis, quam nec sensus, nec ratio, nec natura, nec consideratio capere valet. Est, inquam, quoddam clarificatum medium inter nos et Deum, quod nobilius et superius est omnibus a Deo in natura creatis. In hac luce loquitur spiritus Patris in nostra cogitatione nuda, simplici et elevata : Respice in me. Tunc spiritus, tam dulciter elevatus, confestim simplicem oculum intelligentiae suae agit per infusam sibi lucem simplicem Patris ; et sic feliciter divinam substantiam in simplici contuitu, non secundum distinctionem personarum, supraque rationem ac praeter considerationem contemplatur ; non tamen prout in sua ineffabili gloria, sed citra facialem visionem, prout sibi placuerit ostendere se unicuique juxta modum collocati luminis. Sed ad istud perpauci perveniunt propter eorum ineptitudinem, quia non satagunt se disponere et ornare ac facere quod in se est.

Ad hanc autem dispositionem et ornatum sex requiruntur... ».

L'école carmélitaine du XVII[e] siècle emploiera couramment le terme de *suréminente* pour désigner une forme de contemplation supérieure à toutes les autres et exceptionnelle (P. Théodore de Saint-Joseph, *L'Oraison d'après l'École carmélitaine*, 2[e] édition, 1929, pp. 168 et suiv.).

(1) Frère Pierre-Paul Philippi, né à Castelnuovo Garfagnana (Pro-

Ce *Directorium* corrigé, avec l'introduction du frère Philippi, est réimprimé à Paris dès 1587 (1); dès 1605 en paraît, à Arras, une traduction française, sous le joli titre d'*Escole de Sapience* (2). Simultanément, en 1598, pour permettre aux possesseurs des éditions condamnées de la *Theologia Mystica* de s'en servir, les Chartreux de Paris, très influents sur l'élite religieuse, font imprimer

vince de Massa Carrara) appartenait alors au couvent de la Minerve et ne devait guère avoir qu'une trentaine d'années. Il enseigna dans les maisons d'études dominicaines de Pérouse et de Rome, fut maître en théologie, composa quelques ouvrages (dont un traité sur la grâce du Christ) et vécut jusqu'après la Pentecôte 1647. La notice nécrologique que lui consacra le chapitre général de 1650, le premier après sa mort, est fort belle : « Admodum Rev. P. Mag. Fr. Petrus Paulus Philippius, vir non minus vitae quam doctrinae sublimitate excellens, ut inter alia ostendit ejus tractatus de gratia Christi typis editus et alius manuscriptus de reformatione Ordinum; disciplinam regularem multis intra extraque Italiam provinciis restituit, ad amussim regulae et constitutionum vivebat, communis vitae labores, rigorem, onera ubique sectando, adeo ut etiam actuali regentis officio districtus chorum noctu et interdiu frequentaret. Orationi ac studio semper affixus, tandem plenus meritis nonagenarius in pace requievit Romae in conventu S. Mariae super Minervam. » (Reichert, *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, t. VII, p. 352). Voir aussi : Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, p. 558; Fontana, *De Romana Provincia Ordinis Praedicatorum*, p. 372; Reicheht, *op. cit.*, t. V, p. 341; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 947).

(1) « Henrici Harphii, theologi eruditissimi Ordinis Minorum, ac rerum divinarum contemplatoris eximii, Theologiae Mysticae Liber singularis. Parisiis, apud Nicolaum Nivellium, sub signo Columnarum »; MDLXXXVII (In-16, 302 feuillets).

(2) L'Escole de Sapience ou Théologie mystique, composée par Henry Herphius, de l'Ordre des Frères Mineurs, et par luy distinguée en cinq classes ou parties. Livre passé longtemps désiré et sur tous nécessaire aux personnes spirituelles. A Arras, de l'Imprimerie de Guillaume de la Rivière, à l'enseigne du Bon Pasteur, Anno 1605 (in-8°, xlviii (non numérotées) -478 pp.). — Le traducteur ne se nomme pas et déclare dans son *Advertissement au Lecteur* : « L'autheur a composé de plus quelques autres livres de mesme stil et subject; mais je me suis contenté de traduire seulement cestuy-cy, attendant de voir combien vous l'aurez aggreable, selon quoy je me pourray resoudre pour le regard de la traduction des autres. » Le

à part un livret indiquant les modifications faites par l'édition officielle (1).

Tel est le courant de haute spiritualité qui domine alors à Paris et de Paris se répand en France. Naturellement, et malgré la prudence des directeurs du mouvement, ce goût de la mystique transcendante ne va pas sans danger : des âmes veulent brûler les étapes et s'appliquent présomptueusement aux exercices de la vie suréminente. Naturellement aussi, à l'opposé, certain censeurs trouvent méprisables tous ces livres (2).

Or saint François de Sales connaît bien tout cela : il fait deux longs séjours à Paris (1602 et 1609), et beaucoup de ses dirigés appartiennent à l'élite religieuse parisienne ou en reçoivent l'influence. Comme il est lui-même, et depuis longtemps, favorisé de grâces mystiques, comme il est prudent et saint, il va, tout en profitant de cette occasion pour augmenter sa science de la vie spirituelle, travailler à tout mettre au point.

livre est dédié à « Reverende et Religieuse Dame Madame Claude de Belvallet, abbesse de l'Abbaye d'Estrum » (abbaye bénédictine, à une lieue à l'ouest d'Arras. Cf. *Gallia Christiana*, t. III, col. 421). Il porte l'approbation de « Jacques du Crocquet, licent. en Theol. et Pasteur de St-Gery d'Arras » (p. XVIII).

(1) Index expurgatorius in libros Theologiae Mysticae D. Henrici Harphii, theologi eruditissimi,... ad exemplar eorundem librorum Romae impressum collectus. Ex decreto S. D. N. Clementis VIII. Opera Carthusianae familiae, jussu superiorum. Parisiis, 1598 (in-8°). — Cf. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, p. 310.

(2) L'édition française de 1605 attaque violemment ces détracteurs « ... Y ayant je ne scay quelles gens sensuels et animaux, lesquels, comme dit l'Apostre sainct Jude, mesdisent de tout ce qu'ils n'entendent, et se corrompent en tout ce qu'ils cognoissent naturellement, comme les bestes brutes... ; lesquels, estans plus bouffy de la science qui enfle que remplys de la charité qui edifie, et faisans plus profession d'une certaine belle contenance exterieure et d'un maintien vrayement pharisien, cherchans au reste tous les aises de leur sensualité, que non pas d'une vraye vie interieure, spirituelle et chrestienne, mesprisent tout ce qui ne sort de leur boutique, ne trouvent rien bon s'il n'est forgé dans leur forge » (*Advertissement au lecteur*). — On voit le ton de la polémique engagée.

Quelle attitude adopte-t-il ?

L'étude de cette question, remarquons-le, n'intéresse pas seulement l'histoire particulière du saint, mais aussi l'histoire générale de la spiritualité française du XVII[e] siècle. Un fait curieux de l'histoire de cette spiritualité, en effet, est l'oubli où tomba la mystique de Ruysbroeck et de son école. Vers 1600, nous venons de le voir, cette mystique domine, passionnant les âmes religieuses. En 1697 Bossuet peut écrire : « Qui connaît maintenant Harphius ou Rusbroc lui-même, ou les autres écrivains de ce caractère ? Non que la doctrine en soit mauvaise, puisque, comme l'a sagement remarqué le cardinal Bellarmin, elle est demeurée sans atteinte : ni que leurs écrits soient méprisables, puisque beaucoup de saints auteurs les ont estimés et en ont pris en main la défense : mais à cause qu'on n'a pu rien conclure de précis de leurs exagérations : de sorte qu'on a mieux aimé les abandonner, et qu'ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèque. » (1)

Saint François de Sales a-t-il contribué à provoquer cet abandon « sans mépris » mais presque absolu ?

L'examen de trois passages de ses écrits va nous permettre de nous faire une idée de son influence sur ce point, et du motif de son attitude. Ils sont empruntés : le premier, à une lettre à la Présidente Brûlart (novembre 1607) ; le deuxième, à l'*Introduction à la vie dévote* (1609 ; éditions revues par le saint jusqu'en 1619) ; le troisième au *Traité de l'amour de Dieu* (1616). Nous nous arrêterons surtout au deuxième, à cause des problèmes qu'il soulève (2).

(1) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* (*Œuvres complètes*, édit. Lachat, t. XVIII, p. 384-385).

(2) Bien entendu, nous ne croyons pas faire ainsi une étude complète de la question, mais seulement en esquisser quelques lignes. La science et la complaisance de Dom Huijben nous y ont beaucoup aidé. Nous lui en exprimons ici notre grande reconnaissance.

III. — Conseils de saint François de Sales a la Présidente Brûlart

Une fille spirituelle du saint, la Présidente Brûlart, de Dijon, amie de sainte Jeanne de Chantal et en relation avec l'élite religieuse parisienne, le questionne sur la lecture de divers ouvrages mystiques qu'elle a sans doute en sa possession. Il lui répond ainsi :

> « Vous pourres utilement lire les livres de la Mere Therese et de sainte Catherine de Siene, la *Methode de servir Dieu*, l'*Abregé de la Perfection chrestienne*, la *Perl'Evangelique*; mais ne vous empresses point a la prattique de tout ce que vous y verres de beau, mais alles tout doucement aspirant apres ces beaux enseignemens et les admirant tout bellement. Et vous resouvenes qu'il n'est pas question qu'un seul mange tout un festin préparé pour plusieurs : *As-tu treuvé du miel, manges en ce qui suffit*, dit le Sage. La *Methode*, la *Perfection*, la *Perle* sont des livres fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes; il ne s'y faut guere amuser. Lises et relises le *Combat spirituel* : ce doit estre vostre cher livre, il est clair et tout prattiquable. » (1)

Ainsi, il lui permet la lecture des cinq mystiques cités, pourvu qu'elle n'y cherche pas la loi de sa conduite présente, mais un paisible élan. En même temps, toutefois, il lui demande de ne pas s'amuser à trois d'entre eux, parce qu'ils sont *fort obscurs et cheminent par la cime des montagnes*. Il met ainsi pratiquement ces trois écrits au-dessous des deux autres, sainte Thérèse et sainte Catherine de Sienne. L'un, la *Méthode de servir Dieu*, est une œuvre espagnole, due à un religieux franciscain,

(1) *Œuvres*, édit. d'Annecy, t. XIII, p. 334.

frère Alphonse de Madrid (1) ; l'autre, l'*Abrégé de la Perfection chrétienne*, est une œuvre italienne, écrite par Isabelle-Christine Bellinzaga (la Dame milanaise), avec l'appui de son père spirituel, le jésuite Achille Gagliardi (2); le troisième, la *Perle Évangélique*, est cette œuvre brabançonne dont nous avons indiqué la vogue, et qui est toute pénétrée de la mystique de Ruysbroeck.

Nous avons même quelque raison de soupçonner que la *Perle Évangélique* lui paraît encore plus obscure que les deux autres. Car Camus, son disciple et ami, en qui se retrouve souvent son esprit, prendra comme livre de chevet, avec sa permission, la *Méthode de servir Dieu*; donnera lui-même une nouvelle édition française de l'*Abrégé de la Perfection chrétienne*; mais dira de l'écrit brabançon : « Pour le regard de la Perle Evangelique, je la voy estimée de quelques-uns, mais je pense qu'elle est entendue de peu; pour moy, je vous advoue mon imbecillité à l'entendre; il est vray que je n'y ay pas fait grand effort, c'est pourquoi je ne pourrais juger qu'à vue de pays de cet ouvrage-là. » (3)

Quoi qu'il en soit de cette dernière nuance, il est incontestable que saint François conseille plutôt à la Présidente Brûlart sainte Thérèse et sainte Catherine de

(1) Pierre Guillaume, *Un précurseur de la Réforme catholique. Alonso de Madrid : L'Arte para servir a Dios* (Rev. d'Hist. Eccl., avril 1929, pp. 260-274).

(2) Le P. M. Viller vient d'identifier avec précision l'auteur de ce traité (M. Viller, *L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise* (Rev. d'Asc. et de Myst., janvier 1931, pp. 44-89). Cf. aussi : Henri Bremond, *Bérulle quiétiste... ou Gagliardi?* (Suppl. de la Vie Spir., février et mars 1931); J. Dagens, *Notes Bérulliennes* (Rev. d'Hist. Eccl., avril 1931); Dom Guiseppe de Luca, *Quelques manuscrits romains de Gagliardi* (Rev. d'Asc. et de Myst., avril 1931).

(3) J.-P. Camus, *L'Esprit de saint François de Sales*, partie VII, ch. VII ; partie XVI, ch. XXVI. Cf. M. Viller, *art. cit.*, pp. 55 et 56; Dom J. Huijben, *art. cit.*, févr. 1931, p. 95; H. Bremond, *art. cit.*, févr. 1931, pp. 71-73; mars 1931, pp. 129-154.

Sienne que le traité de l'école de Ruysbroeck. Retenons cette préférence, et son motif (1).

Gardons-nous toutefois d'une généralisation trop hâtive. Interrogé par une de ses dirigées sur l'utilité, pour elle, de la lecture de quelques ouvrages mystiques, le saint lui donne franchement son avis. En cette réponse il montre, avec une prudence sans pusillanimité, le goût de la clarté et de la simplicité dans les écrits spirituels : parce qu'il trouve la *Perle Évangélique* obscure et, en son élévation, difficile à suivre, il lui préfère sainte Thérèse ou sainte Catherine de Sienne. Mais que pense-t-il des autres mystiques des Pays-Bas alors en vogue? Que pense-t-il spécialement d'Harphius, de l'Harphius expurgé, des livres qui traitent de la vie suréminente? Il n'a pas à le dire et ne le dit pas.

Mais si, dans une lettre privée, il peut se dispenser de prendre position dans une question qui passionne et divise alors l'élite religieuse, il ne le pourra pas dans ses livres. Quelle direction va-t-il y donner, non plus à une de ses filles spirituelles, mais à tout le public catholique?

IV. — Ferme avertissement aux lecteurs de l'« Introduction a la vie dévote »

Dans l'*Introduction à la vie dévote*, saint François de Sales s'adresse aux gens du monde; il les saisit au moment même où ils commencent à désirer se convertir et vivre dévotement, et s'efforce de les conduire à une cha-

(1) La différence entre les doctrines spirituelles de sainte Thérèse et celles des mystiques des Pays-Bas venait de se manifester au début du premier Carmel de Paris (1604-1605), à l'occasion de la réunion, en la même communauté, des carmélites venues d'Espagne et des postulantes formées par Madame Acarie. Naturellement la tradition thérésienne l'avait emporté (cf. Dom J. Huijben, *art. cit.*, févr. 1931, pp. 106-107; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, pp. 310-311).

rité prompte, active et diligente. Pour cela il leur demande de se purifier d'abord de leurs péchés mortels et de leur affection à ces péchés. Il insiste ensuite sur la nécessité de l'oraison et propose à ceux qui ne savent pas la faire une « simple et briefve » méthode (préparation, considérations, affections, résolutions particulières). Puis il traite de l'exercice des vertus, et, à ce sujet, donne l'avertissement suivant :

> « Il y a certaines choses que plusieurs estiment vertus et qui ne le sont aucunement, desquelles il faut que je vous die un mot : ce sont les extases ou ravissemens, les insensibilités, impassibilités, unions deifiques, eslevations, transformations, et autres telles perfections desquelles certains livres traittent, qui promettent d'eslever l'ame jusqu'a la contemplation purement intellectuelle, a l'application essentielle de l'esprit et vie supereminente. Voyés-vous, Philothée, ces perfections ne sont pas vertus; ce sont plustost des recompenses que Dieu donne pour les vertus, ou bien encor plustost des eschantillons des felicités de la vie future, qui quelquefois sont presentés aux hommes pour leur faire desirer les pieces toutes entieres qui sont la haut en Paradis. Mais pour tout cela, il ne faut pas pretendre a telles graces, puisqu'elles ne sont nullement necessaires pour bien servir et aymer Dieu, qui doit estre nostre unique pretention; aussi, bien souvent ne sont-ce pas des graces qui puissent estre acquises par le travail et industrie, puisque ce sont plustost des passions que des actions, lesquelles nous pouvons recevoir, mais non pas faire en nous. J'adjouste que nous n'avons pas entrepris de nous rendre sinon gens de bien, gens de devotion, hommes pieux, femmes pieuses, c'est pourquoy il nous faut bien employer a cela; que s'il plait a Dieu de nous eslever jusques a ces perfections angeliques, nous serons aussi des bons anges, mais en attendant exerçons-nous simplement, humblement et devotement aux petites vertus, la conqueste desquelles Nostre-Seigneur a exposee a nostre soin et travail.....
>
> Laissons volontiers les sureminences aux ames sures-

levees : nous ne meritons pas un rang si haut au service de Dieu; trop heureux serons-nous de le servir en sa cuisine, en sa paneterie, d'estre des laquais, portefaix, garçons de chambre; c'est à luy par apres, si bon luy semble, de nous retirer en son cabinet et conseil privé. Ouy, Philothée, car ce Roy de gloire ne recompense pas ses serviteurs selon la dignité des offices qu'ils exercent, mais selon l'amour et l'humilité avec laquelle ilz les exercent... Certes, les pretentions si hautes et eslevees des choses extraordinaires sont grandement sujettes aux illusions, tromperies et fausetés; et arrive quelquefois que ceux qui pensent estre des anges ne sont pas seulement bons hommes, et qu'en leur fait il y a plus de grandeur es paroles et termes dont ilz usent, qu'au sentiment et en l'œuvre. Il ne faut pourtant rien mespriser ni censurer temerairement; mais en benissant Dieu de la sureminence des autres, arrestons-nous humblement en nostre voÿe, plus basse mais plus asseuree, moins excellente mais plus sortable a nostre insuffisance et petitesse, en laquelle si nous conversons humblement et fidellement, Dieu nous eslevera a des grandeurs bien grandes. » (1)

Cette fois, nous tenons une appréciation de saint François sur la vie suréminente elle-même, et donc sur la haute mystique de l'Harphius corrigé et des auteurs qui dépendent de lui, puisque cette terminologie de *vie suréminente* leur est spéciale. C'est même de cette vie surtout qu'il parle ici, lui consacrant tout un paragraphe.

Analysons donc avec soin tout ce passage, essayant successivement :

de dégager l'intention générale qui le dicte ;

de dresser la liste des auteurs que vise le saint et de

(1) *Introduction à la vie dévote*, troisième partie, ch. II, fin. *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. III, pp. 131-133. — Ces chapitres ont été imprimés pour la première fois non dans l'édition Princeps mais dans la seconde édition (vers septembre 1609). (*Ibid.*, pp. XIX-XXI, et appendice.)

voir la place qu'y occupent les mystiques des Pays-Bas ;
de préciser son jugement sur la vie suréminente ;
de comparer enfin sa position à celle du P. Philippi.

Intention générale

L'intention générale du saint est claire et s'explique par le but même de son livre. Il écrit surtout pour des gens qui aspirent à la dévotion mais qui vivent dans le monde, et qui, pour la plupart, n'ont pas dépassé les premiers degrés de la vie spirituelle et n'ont pas étudié la spiritualité. Plus que d'autres ils ont besoin de s'exercer humblement à la pratique des vertus; plus que d'autres ils sont exposés à se faire illusion sur les vraies lois du progrès moral. Or la haute mystique jouit dans certains milieux d'une grande vogue. Ces apprentis ne vont-ils pas se laisser séduire par les descriptions de grâces extraordinaires, et abandonner l'exercice des vertus pour se lancer étourdiment à la recherche de ces grâces? C'est contre cette dangereuse tentation que le saint les met en garde : « Les prétentions si hautes et élevées des choses extraordinaires sont grandement sujettes aux illusions, tromperies et faussetés. »... « Ces grâces ne peuvent être acquises par le travail et l'industrie; » ... « elles ne sont nullement nécessaires pour bien servir et aimer Dieu. » ... « S'il plaît à Dieu de nous élever jusques à ces perfections angéliques, nous serons aussi de bons anges, mais en attendant exerçons-nous simplement, humblement et dévotement aux petites vertus. » Telle est l'intention générale qui lui dicte ce passage, une intention de sage prudence.

Auteurs visés

Peut-on dresser la liste des auteurs qu'il vise, afin de voir la place qu'occupent, parmi eux, les mystiques des Pays-Bas? Au début du premier paragraphe, il énumère ainsi les grâces extraordinaires auxquelles il ne faut pas

prétendre : « les extases ou ravissements, les insensibilités, impassibilités, unions déifiques, élévations, transformations, et autres telles perfections desquelles certains livres traitent, qui promettent d'élever l'âme jusqu'à la contemplation purement intellectuelle, à l'application essentielle de l'esprit et vie suréminente ». A quels auteurs a-t-il emprunté ces termes ?

Nous nous sommes permis d'interroger à ce sujet dom Huijben, et voici l'intéressante réponse que nous en avons reçue :

« La question de savoir quels sont les livres visés par saint François dans le passage indiqué, et quelle est exactement son attitude à leur égard, me paraît assez complexe et très délicate.

Tout d'abord il est très clair que le saint vise d'une façon générale tous les livres spirituels qui traitent des grâces proprement mystiques ou passives. Il veut que sa Philothée se contente de s'exercer « aux petites vertus, la conquête desquelles Notre-Seigneur a exposée à *notre soin et travail* ». Ce doit être « notre unique prétention ». Il ne faut pas « prétendre » aux grâces « qui ne peuvent être acquises par le travail et l'industrie » et qui sont plutôt des *passions* que des actions, lesquelles nous pouvons *recevoir*, mais non pas faire en nous ».

De fait, presque tous les livres proprement mystiques parlent de ces « passions » ou passivités. Les *extases*, les *ravissements*, les *insensibilités*, les *impassibilités*, se rencontrent partout, mais d'une façon spéciale chez sainte Thérèse et sainte Catherine de Sienne. Je croirais volontiers que ce sont elles, surtout, qui sont visées ici. Les mystiques des Pays-Bas parlent très peu de ces choses-là et ils en font très peu de cas; la *Perle Évangélique* n'en parle même pas du tout. L'*Abrégé de la Perfection* de la Dame milanaise parle surtout des *passivités*; elle enseigne par ailleurs, et c'est tout le fond de son enseignement, qu'il faut se déprendre des dons de Dieu, y compris les dons surnaturels extraordinaires.

Unions déifiques. Je ne vois pas très bien quel est l'auteur qui pourrait être caractérisé par ces termes. — Que l'âme devienne déiforme, c'est une doctrine commune à tous les mystiques et à tous les Pères.

Élévations. Si le saint a en vue le phénomène de la lévitation, ce sont les Vies des Saints qu'il vise, ou bien les œuvres de sainte Thérèse et de sainte Catherine de Sienne. Il n'en est guère question chez les mystiques des Pays-Bas. — Ou bien s'agit-il du vol de l'esprit? Dans ce cas, ce serait encore une fois sainte Thérèse qui serait visée. — Peut-être est-ce simplement une allusion à des expressions telles que celles-ci : « il faut s'élever au dessus de tout le créé »; « l'âme est élevée au dessus du créé, au dessus d'elle-même »; autant d'expressions qui se rencontrent un peu partout, chez tous les auteurs mystiques.

Transformations. Encore un terme très commun. Mais « union transformante » me paraît caractéristique de sainte Thérèse.

Bref, dans toute cette première partie de l'énumération, je crois que c'est surtout la mystique espagnole et italienne qui est visée : sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, la Dame milanaise.

Dans la seconde partie au contraire, je crois que ce sont surtout les mystiques des Pays-Bas et du Rhin que le saint a en vue : « et *autres* telles perfections, desquelles certains livres traitent, qui promettent d'élever l'âme jusqu'à la *contemplation purement intellectuelle*, à l'*application essentielle de l'esprit*, et *vie suréminente* ».

Le premier de ces termes (*contemplation purement intellectuelle*) n'est pas encore très caractéristique; il pourrait aussi bien s'appliquer à n'importe quel auteur mystique. Tout au plus pourrait-on faire remarquer que les auteurs des Pays-Bas insistent peut-être plus que d'autres sur cette contemplation « sans formes, sans images, sans modes ».

Mais les deux derniers termes sont très caractéristi-

ques. L'*application essentielle de l'esprit* désigne à n'en pas douter l' « introversion essentielle de l'esprit », dont parle l'auteur de la *Perle Évangélique*, et à sa suite Louis de Blois dans son *Institution spirituelle* que saint François de Sales déclarait avoir « goûtée incroyablement ». — De cette activité « essentielle » de l'âme, il est question aussi, mais beaucoup moins, dans Harphius, Ruysbroëck, Tauler, Laurent de Paris (loué par saint François de Sales) et Benoît de Canfeld.

Quant à la *vie suréminente*, comme vous le savez, l'expression est caractéristique de l'Harphius corrigé et de ceux qui le suivent, entre autres Benoît de Canfeld, dont saint François de Sales, au moment où il écrivait l'*Introduction*, connaissait peut-être la première édition, édition fautive publiée à l'insu de l'auteur, avant 1609. »

A cette analyse générale, dom Huijben ajoute la remarque suivante, qui confirmerait, s'il était nécessaire, la réalité de l'allusion faite ici à Harphius :

« Ce qui prouve que c'est bien Harphius qui est visé en dernier lieu, ce sont les mots suivants : « ces perfections ne sont pas vertus, ce sont... des *échantillons des félicités de la vie future*, qui quelquefois sont présentés aux hommes pour leur faire désirer les pièces tout entières qui sont là-haut en Paradis ». Pour Harphius, en effet, la *vie suréminente* est caractérisée par un avant-goût de la vision béatifique; selon lui, Dieu accorde aux âmes suffisamment préparées la vision intuitive mais transitoire de son essence, telle qu'elle fut accordée à Moïse et à saint Paul. Ce fut précisément une des raisons pour lesquelles la *Theologia Mystica* fut mise à l'Index. Dans l'édition corrigée tous les passages où Harphius traite du sommet de la contemplation dans le sens de l'intuition divine, ont été amendés, atténués ou supprimés. »

De cette communication de dom Huijben nous pou-

vons donc conclure ceci : par certains des termes qu'il emploie, saint François de Sales vise en général tous les mystiques qui traitent des dons spirituels extraordinaires, sans distinction d'école; parmi les auteurs auxquels il pense spécialement se trouvent, et au premier rang, les mystiques des Pays-Bas; il est très préoccupé de l'influence de l'Harphius corrigé et de sa théorie de la contemplation suréminente.

Opinion sur Harphius

Cette préoccupation, qui nous est une nouvelle preuve de la vogue de cette théorie, nous manifeste l'opinion du saint sur cette vogue : il la juge fort dangereuse pour les âmes auxquelles s'adresse l'*Introduction à la vie dévote.*

En réalité d'ailleurs Harphius expurgé est-il bien expurgé? Malgré les atténuations apportées au texte primitif par les correcteurs de 1585, en dépit même de la netteté des paraphrases qu'ils y ont ajoutées, la *Theologia Mystica* corrigée ne continue-t-elle pas, de fait, à donner aux âmes l'espoir d'atteindre, dès cette vie, à une certaine vision transitoire de l'essence divine? L'édition française d'Arras le suggère. Le traducteur, faisant de son livre une école, l'*Escole de Sapience*, donne à ses cinq parties le nom de classes : « classe premiere, contenante les douze mortifications; classe seconde, contenante la vie active; classe troisiesme, contenante la vie spirituelle contemplative; classe quatriesme, contenante la vie sureminente contemplative; classe cincquiesme, comprenant en un abregé toute la doctrine precedente » (p. 11). Le frontispice illustre cette division : quatre petits médaillons, le *Portement de Croix*, *le Sermon sur la Montagne*, *la Pentecôte*, *la Transfiguration*, représentent les quatre premières classes; le compartiment de tête, *le Crucifiement*, figure la cinquième. Or, dans ce compartiment, tandis qu'au centre saint François d'Assise, à genoux et portant les stigmates, embrasse la Croix, des

deux côtés se tiennent Moïse et saint Paul, contemplant le Christ et plus grands que tous les autres personnages : Moïse et saint Paul, les deux mortels favorisés dès cette vie, selon la tradition, de la vision transitoire de l'essence divine. N'est-ce pas, sans le vouloir peut-être, éveiller dans les âmes généreuses l'espoir d'une vision analogue ?

Quoi qu'il en soit, saint François de Sales est évidemment inquiet de voir s'appliquer aux exercices de la vie suréminente les gens du monde qui aspirent à la dévotion et pour lesquels il écrit son livre. Il leur demande de s'en abstenir complètement : « Laissons volontiers les suréminences aux âmes surélevées. » Ils n'ont même pas besoin de prendre sur ce point l'avis de leur directeur de conscience. Lui qui a insisté auprès d'eux sur la nécessité d'en avoir un et de suivre ses conseils (1), juge inutile qu'ils le consultent en cette matière et tranche lui-même le cas sans recours : cette voie n'est pas faite pour vous; à vous y engager, l'expérience le prouve, vous risqueriez fort de vous égarer : « Les prétentions si hautes et élevées des choses extraordinaires sont grandement sujettes aux illusions, tromperies et faussetés; et arrive quelquefois que ceux qui pensent être des anges ne sont pas seulement bons hommes, et qu'en leur fait il y a plus de grandeur en paroles et termes dont ils usent, qu'au sentiment et en l'œuvre. »

Doivent-ils pour cela critiquer ceux qui enseignent cette voie suréminente ou s'efforcent de la suivre? Qu'ils s'en gardent bien : ce serait une autre témérité. Ils ne doivent rien mépriser ni censurer, mais bénir Dieu de la suréminence des autres.

Qu'ils n'envient pas ceux-ci toutefois ; car, à suivre leur propre chemin, ils peuvent arriver eux-mêmes, et plus sûrement, à une grande perfection : « En bénissant Dieu de la suréminence des autres, arrêtons-nous humblement en notre voie, plus basse mais plus assurée, moins

(1) *Introduction à la vie dévote*, I, 4.

excellente mais plus sortable à notre insuffisance et petitesse, en laquelle si nous conversons humblement et fidèlement, Dieu nous élèvera à des grandeurs bien grandes. »

Ainsi saint François prend-il publiquement position dans le conflit entre les zélateurs enthousiastes et les acerbes détracteurs de la haute mystique d'Harphius. Il donne tort aux uns et aux autres : à son avis les gens du monde qui aspirent à la dévotion doivent laisser de côté cette haute mystique, pour eux inutile et dangereuse, sans se permettre de la mépriser. Doivent-ils en même temps se détacher de toute la spiritualité du mystique flamand ? Il ne le dit pas. Mais comme toute cette spiritualité est orientée vers la vie suréminente, la façon dont il condamne toute prétention à cette suréminence doit nécessairement les y engager. Tout en ne censurant pas sa doctrine, il tend donc, pratiquement, à la faire abandonner.

Effort pour se relier au P. Philippi

En écartant ainsi, sans mépris, la vie suréminente, saint François de Sales va contre le courant dominant. Il le sait. Aussi, pour persuader plus facilement ses lecteurs, cherche-t-il, fort habilement, à s'appuyer sur l'Introduction même que le P. Philippi a mise au traité d'Harphius.

Le P. Philippi, sans doute, ne cherche pas du tout à détourner de la lecture de la *Theologia Mystica*. Il déclare au contraire que parmi les auteurs qui enseignent le chemin de la perfection, il n'en trouve point « qui ayt plus amplement traitté de ceste matiere, et l'ayt plus clairemen reduicte a certaine methode que ce Reverend Pere Henry Harph. » (p. xx) (1) Sa doctrine « peut estre pro-

(1) Nous citerons d'après la traduction française de l'*Escole de Sapience* (Arras, 1605). La similitude frappante de certaines expressions donne à penser que saint François de Sales la connaît et l'a peut-être entre les mains au moment où il écrit l'*Introduction à la vie dévote*. — C'est nous qui soulignerons quelques passages.

posée à tous, quoyque tres mechans et tres corrompus en toutes sortes de vices, pourveu que convertis à Dieu de tout leur cœur ils se resolvent de *le servir fidelement.* » (p. XXII)

Mais, ajoute-t-il, comme Harphius s'est efforcé de décrire des choses ineffables, il faut dans la lecture de son livre éviter un écueil. Parmi les nouveaux convertis, « quelques-uns, lisant *choses si merveilleuses et non accoustumées*, sont volontiers battus d'ondes contraires;... par une certaine *presomption orgueilleuse* ils entreprennent outre leurs forces, ou bien par une plus dangereuse pusillanimité sont destournez de ce qu'ils avoient commencé. » (pp. XX-XXI) Pour éviter cet écueil « il est nécessaire d'aller pas à pas, et monter par ordre des choses moins parfaictes aux plus parfaictes. » (p. XXI)

Quel est cet ordre? Le but principal du P. Philippi en son Introduction est justement de le préciser.

Voici, par exemple, ses conseils pour le début de la conversion : « Il faut donc que ceux principalement qui se convertissent des plus grands pechez à la vertu, selon la doctrine du chapitre quatorziesme, emploient quelque temps aux pleurs et aux larmes, *confessant* souvent leurs pechez tant à Dieu comme à quelque prudent confesseur, s'occupant en la meditation. » (p. XXII)... « Il faut aussi qu'ils se preparent aux *meditations*, desquelles l'auteur parle tres briesvement au chapitre quinziesme, auquel ils seront grandement aydés par la leçon devote des bons docteurs, et principalement du Reverend Pere frere *Louys de Grenade.* » (p. XXIII)... « Apres qu'ils seront saysis de l'horreur du péché, et se sentiront espris de l'amour des vertus et saincteté,... lors ils pourront se mettre plus souvent à lire les douze premiers chapitres » qui indiquent la manière de mortifier dans l'âme ce qui est désordonné. Ils auront soin cependant de mettre un ordre en cette mortification même, commençant par combattre la sensualité propre et les affections des péchés véniels, décrites au chapitre troisième. (pp. XXIII-XXVI)

Ainsi se développe l'Introduction. Le P. Philippi y guide le converti, à travers tout le traité d'Harphius, jusqu'aux exercices de la vie suréminente contemplative.

Il lui demande, en ce progrès, de prendre le temps de s'exercer dans la vertu déjà acquise, mais en gardant le « discret et ardent desir de l'outrepasser aussitost que par la vocation du Seigneur il y sera benignement appellé, sans s'ingerer d'une *presomption superbe* aux choses qui sont outre ses forces, ny resister par une crainte et pusillanimité trop grande à la grace divine. » (pp. XXXV-XXXVI)

Il lui signale en même temps avec insistance le côté passif des dernières étapes de ce progrès. Ainsi, à propos des degrés les plus élevés de la vie spirituelle contemplative, il déclare : « Il faut aussi attentivement prendre garde que de ces choses qui sont descriptes és chapitres susmentionnez, les unes appartiennent aucunement à nous autres et *à nostre industrie*, laquelle nous ne debvons aucunement oublier, sans toutesfois nous confier par trop en noz exercices, ainsi que l'autheur nous advise au chapitre treisiesme, ou bien ce qui est plus à craindre sans nous glorifier d'iceux selon le chapitre trente et uniesme... *Il y a d'autres choses qui doibvent plustost estre faites en nous de Dieu que de nous mesmes.* » (pp. XLI-XLII) Et de nouveau, à propos de la vie suréminente contemplative : « Quand à ce qui appartient aux œuvres de ceste vie sureminente, je vous veux adviser une chose dont j'ay parlé cy dessus, sçavoir qu'il faut discerner entre ce que nous debvons fidelement et constamment practiquer, et *ce que Dieu plustost doibt faire en nous et non pas nous en estre la cause*. Et quand nous aurons faict ce qui sera de nostre pouvoir, Dieu fera de son costé, s'il est expedient pour nostre salut, que nous ayons la jouyssance de ces choses. » (p. XLVII)

Enfin il lui rappelle que la perfection de l'amour pur est « de *servir* constamment nostre Dieu pour ceste seule raison, parce que c'est nostre debvoir et qu'il luy est

honorable. » (p. XLIV) Il l'encourage en son effort vers ces sommets : dès ici-bas, ceste façon de vivre n'est-elle pas une *certaine participation de la félicité eternelle*? » (p. XLV) Il fait allusion au chapitre où Harphius enseigne aux plus simples et grossiers « en quelle maniere ils doibvent *tous les jours hurter au secret cabinet de l'espoux.* » (p. XLVII) (1)

Telle est l'Introduction du P. Philippi. Introduction assez originale. Le P. Philippi ne se contente pas de présenter au lecteur le traité d'Harphius; il prétend lui indiquer la manière de le lire avec profit. Il en loue fort la spiritualité, mais l'estime dangereuse à qui l'aborde sans guide. A son avis, tous ceux qui sont décidés à servir Dieu fidèlement peuvent tendre à la contemplation suréminente, mais par étapes successives. Et il s'efforce de préciser ces étapes nécessaires.

L'élite religieuse française du début du XVII[e] siècle connaît cette Introduction, inséparable de l'Harphius corrigé. Et cependant elle n'en suit pas toujours les conseils de prudence. Des âmes présomptueuses se précipitent trop vite dans les exercices de la vie suréminente, au risque, ayant échoué dans cet imprudent effort, d'abandonner ensuite complètement le travail de leur perfection.

Saint François de Sales constate ce mal et veut le couper en sa racine. Il détourne donc fortement les lecteurs de l'*Introduction à la vie dévote* de tendre à la vie suréminente : « Laissons volontiers les suréminences aux

(1) C'est le chapitre 61[e], intitulé : *D'un exercice par lequel les plus simples se peuvent eslever et s'acheminer à Dieu.* Ce chapitre commence ainsi : « Au reste, afin de donner aux simples quelque facile instruction, par laquelle ils *puissent journellement entrer en ce secret cabinet de Dieu,* et se disposer à recevoir la lumière et clarté divine » (de la contemplation suréminente). — L'expression *secret cabinet de l'époux* ou *de Dieu* traduit *internum sponsi thalamum* (Introduction du P. Philippi), et *secretum Dei cubiculum* (texte d'Harphius).

âmes surélevées ». Ainsi se sépare-t-il nettement sur ce point du P. Philippi.

Mais, sur d'autres, il demeure exactement en sa ligne. Comme lui, en effet, il s'applique à préciser les étapes du progrès spirituel. Comme lui, il exige des âmes qu'elles se libèrent avant tout de leurs péchés mortels et de l'affection à ces péchés. Comme lui, il leur demande, pour cette première purification, de se confesser et de faire des méditations appropriées (I, ch. 5-21). Il est même fidèle à son conseil de se servir, pour ces méditations, de Louis de Grenade et tire de cet auteur la substance de celles qu'il rédige (1). Comme lui encore, il montre la nécessité de se purifier ensuite de l'affection aux péchés véniels (I, ch. 22).

Ainsi, dans tous ces débuts, reproduit-il l'ordre indiqué par le théologien dominicain.

S'inspire-t-il de lui? Probablement, au moins pour une part. Autrement ces coïncidences, malgré leur caractère assez général, sembleraient moins facilement explicables. En tout cas les familiers de l'*Escole de Sapience* devaient, à la lecture de ces premiers chapitres de l'*Introduction à la vie dévote*, se sentir en pays de connaissance.

Restait à leur persuader de ne plus prétendre à la contemplation suréminente. Tâche difficile. Saint François de Sales, fort habilement, emprunte des arguments au P. Philippi lui-même.

Celui-ci ne rappelle-t-il pas qu'en spiritualité, la résolution essentielle est celle de servir Dieu fidèlement? Ne condamne-t-il pas la présomption qui peut naître de la lecture d'Harphius, de ses descriptions des grâces ineffables, choses merveilleuses et non accoutumées? N'ap-

(1) Dom B. Mackey, *Préface* de l'*Introduction à la vie dévote* (*Œuvres de saint François*, t. III, p. xxxvi).

pelle-t-il pas ces grâces une certaine participation de la félicité éternelle? Ne souligne-t-il pas notre impuissance à obtenir de Dieu par notre industrie certaines de ces faveurs : « Il faut discerner entre ce que nous devons fidèlement et constamment pratiquer et ce que Dieu plutôt doit faire en nous et non pas nous en être la cause. »

Saint François de Sales goûte fort ces déclarations : elles vont lui permettre de s'appuyer sur l'autorité même du Père Philippi pour déconseiller de tendre à la vie suréminente. Il les reproduit donc, et les disciples de l'*Escole de Sapience* les reconnaîtront sans peine. « Servir et aimer Dieu doit être notre unique prétention... Les prétentions si hautes et élevées des choses extraordinaires sont grandement sujettes aux illusions... Ces perfections sont des échantillons des félicités de la vie future... Bien souvent ne sont-ce pas des grâces qui puissent être acquises par le travail et industrie, puisque ce sont plutôt des passions que des actions, lesquelles nous pouvons recevoir, mais non pas faire en nous. »

En même temps, il est vrai, il ajoute : « Ces perfections ne sont pas vertus;... elles ne sont nullement nécessaires pour bien servir et aimer Dieu. » Mais cette affirmation nouvelle, qui, au fond, modifie tout, semble développer plutôt que contredire les déclarations du religieux dominicain. Comment en effet regarder comme vertus des grâces qui font déjà participer à la félicité éternelle? Ne faut-il pas plutôt les considérer comme des récompenses de la pratique des vertus? Comment croire nécessaires des faveurs qu'il ne dépend pas de nous d'obtenir de Dieu?

Ainsi saint François paraît-il prendre appui sur le P. Philippi lui-même pour se détacher de lui; ainsi ne heurte-t-il pas de front ceux qu'agite le désir de la vie suréminente, mais les incline-t-il doucement à renoncer à cette convoitise. Car c'est bien à y renoncer qu'il veut les amener. Puisque ces suréminences ne sont nullement

nécessaires pour bien servir et aimer Dieu et qu'y prétendre offre des dangers, la conclusion en effet s'impose : il n'y faut pas prétendre.

Saint François maintenant y insiste et, pour montrer nettement de qui il se sépare, il fait allusion à son tour au chapitre où Harphius s'efforce de « donner aux simples quelque facile instruction par laquelle ils puissent journellement entrer en ce secret cabinet de Dieu » (1). « Laissons volontiers les suréminences aux âmes surélevées : nous ne méritons pas un rang si haut au service de Dieu; trop heureux serons-nous de le servir en sa cuisine, en sa paneterie, d'être ses laquais, portefaix, garçons de chambre; c'est à lui par après, si bon lui semble, de nous retirer en son cabinet et conseil privé. »

Ainsi l'analyse de ce passage nous conduit aux conclusions suivantes : saint François de Sales met en garde les gens du monde contre la tentation d'abandonner l'exercice des vertus pour se lancer étourdiment à la recherche des grâces extraordinaires; certains des termes qu'il emploie visent tous les mystiques, mais il pense spécialement à certains auteurs alors en vogue et parmi eux aux mystiques des Pays-Bas; il interdit à la fois la prétention à la vie suréminente (même telle que l'expose l'édition corrigée d'Harphius ou sa traduction française), et le mépris de cette vie; il fait effort pour paraître développer plutôt que contredire l'Introduction que le P. Philippi a ajoutée à cette édition corrigée. Ainsi sait-il, au service des âmes, unir la modération à la fermeté, et l'habileté à l'indépendance.

V. — Aveu du « Traité de l'amour de Dieu »

Le ferme avertissement de l'*Introduction à la vie dévote* : « Laissons volontiers les suréminences aux âmes

(1) Harphius, *Escole de Sapience*, ch. LXI.

surélevées », pourrait s'expliquer par la prudence de saint François de Sales comme directeur de conscience. Mais en réalité ce motif n'est pas le seul. Un autre, plus profond peut-être, le pousse à laisser pratiquement de côté toute la haute spiritualité d'Harphius et des mystiques des Pays-Bas. Le *Traité de l'amour de Dieu* nous révèle cette seconde raison.

Le but du saint, en cet ouvrage, est d' « aider l'âme déjà dévote à ce qu'elle puisse avancer en son dessein » (Préface). Pour l'y aider, il ne craint pas de faire une longue description et un magnifique éloge des grâces les plus élevées de la vie contemplative, jusqu'au trépas d'amour (livre VI, ch. 7 et suivants; livre VII). Chapitres émouvants où il met son cœur, son génie, son expérience; où il s'inspire aussi des œuvres de nombreux auteurs mystiques (1). Or il y laisse de côté les mystiques des Pays-Bas; il n'y fait en particulier aucune allusion à la contemplation suréminente d'Harphius (2).

Pourquoi cette omission ?

Il nous en donne lui-même le motif dans la Préface de l'ouvrage :

> « Ce Traitté doncq est fait pour ayder l'ame des-ja devote a ce qu'elle se puisse advancer en son dessein, et pour cela il m'a esté force de dire plusieurs choses

(1) Il y prend tout spécialement comme guide sainte Thérèse, et c'est un des endroits de ses œuvres où se manifeste avec le plus de clarté l'influence qu'exerça sur lui la grande mystique espagnole. Influence très profonde, dont nous n'avons pas à rappeler ici tous les aspects. Elle s'exerce discrètement mais fortement, à côté de celle du *Combat spirituel* et de Louis de Grenade, dans l'*Introduction à la vie dévote*; elle domine dans le *Traité de l'amour de Dieu* celle des autres auteurs spirituels (Dom B. Mackey, *Œuvres de saint François de Sales*, t. III, pp. XXXIV-XXXVI; t. IV, pp. XXXI, LII-LIV).

(2) Le chapitre du *Traité de l'amour de Dieu* sur la liquéfaction de l'âme en Dieu (VI, ch. XII) se présente dans un commentaire du Cantique des Cantiques, et n'est aucunement inspiré de la liquéfaction des sens de l'*Escole de Sapience* (ch. XXXIX; Introduction du P. Philippi, p. XLII).

> un peu moins conneües au vulgaire et qui par consequent sembleront plus obscures; le fond de la science est tous-jours un peu malaysé a sonder, et se treuve peu de plongeons qui veuillent et sachent aller recueillir les perles et autres pierres precieuses dans les entrailles de l'ocean. Mays si tu as le courage franc pour enfoncer cet escrit, il t'arrivera de vray comme aux plongeons lesquelz, dit Pline, « estans es plus profonds gouffres de la mer y voyent clairement la lumiere du soleil; » car tu treuveras es endroitz les plus malaysés de ces discours une bonne et aymable clarté. Et certes, comme je n'ay pas voulu suivre ceux qui mesprisent quelques livres qui traittent d'une certaine vie sureminente en perfection, aussi n'ay-je pas voulu parler de cette sureminence; car ni je ne puis censurer les autheurs, ni authoriser les censeurs d'une doctrine que je n'entens pas. » (p. 13)

« *Une doctrine que je n'entends pas* » : déclaration nouvelle, et très éclairante. Elle nous livre la pensée personnelle de saint François de Sales sur la haute spiritualité de Ruysbroeck et de ses disciples.

Harphius passionne les catholiques fervents et les divise : les uns le portent aux nues; les autres le méprisent. En ce conflit l'évêque de Genève adopte une position moyenne : il laisse de côté sans la critiquer la théorie de la contemplation suréminente. Déjà dans l'*Introduction à la vie dévote*, il a conseillé de ne pas prétendre à cette contemplation, et de s'abstenir de censurer les auteurs qui en parlent. Mais il s'adressait alors à des gens du monde, assez mauvais juges des doctrines spirituelles, peu avancés souvent en dévotion, faciles à égarer, et il voulait avant tout assurer leurs premiers pas dans la voie de la perfection. Sa prudence de directeur pouvait suffire à lui dicter ce conseil.

Mais ici il doit guider jusqu'aux plus hautes unions mystiques les âmes ferventes que Dieu y appellerait ; il doit donc décrire les phénomènes mystiques les plus élevés; et il le fait. Va-t-il cette fois, avec toutes les pré-

cautions requises, à la façon du P. Philippi, se faire disciple d'Harphius? Non, d'aucune manière. L'attitude qu'il recommandait aux commençants : « Laissez de côté sans mépris la contemplation suréminente », il la pratique lui-même. Il fait un traité de mystique sans parler de cette contemplation.

Et il en donne franchement le motif : « Je ne comprends pas cette doctrine. »

Ainsi nous manifeste-t-il son amour de la clarté. Il a l'esprit français et a pris goût, dans les questions de spiritualité, aux analyses précises de la théologie spéculative. Or il n'est pas arrivé à voir clair dans la doctrine d'Harphius. Peut-être, à vrai dire, beaucoup de ceux qui, autour de lui, parlent de celui-ci, le portant aux nues ou le déclarant méprisable, ne le comprennent pas plus que lui. Mais ils se contentent d'une clarté moindre, ou bien encore, la vanité aidant, ils obéissent à la mode. Mais lui est un saint, parfaitement sincère et profondément humble. Il juge qu'il n'a le droit ni de censurer, ni de proposer aux autres, ce qu'il ne saisit pas parfaitement. Il s'en abstient donc complètement, et, pour éviter toute équivoque, en donne le motif.

Qui n'aimerait en lui cet amour de la clarté? Qui n'admirerait son humble sincérité?

Mais qui ne pressent aussi combien son attitude dut contribuer à faire abandonner Harphius? Le P. Philippi avait voulu enseigner à se servir sans danger de la *Theologia Mystica*; lui, de fait, ici comme dans l'*Introduction à la vie dévote*, enseignait à s'en passer.

Le Saulchoir.

fr. J. PÉRINELLE, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

L'antiquité chrétienne

(*Fin*)

Le travail incontestablement le plus important sur l'Augustinisme est celui de M. Gilson (1). Paru en 1929, il arriva trop tard pour pouvoir rayonner pleinement au moment même du quinzième centenaire du saint Docteur. Ainsi plusieurs travaux publiés alors ont échappé complètement à ce rayonnement, d'autres n'en ont reçu que quelques lueurs. Le bon côté de ce défaut, ou bien le côté intéressant, est qu'on peut rencontrer maintenant tel auteur qui, par ses propres recherches, est arrivé à une même conclusion que M. Gilson. C'est le cas, du moins en partie, du petit livre du Dr. Schneider sur les rapports philosophico-historiques entre les *Quaestiones disputatae de Veritate* de saint Thomas et la doctrine de saint Augustin (2). La plupart du temps, c'est saint Thomas lui-même qui indique les sources où il a puisé; le Dr. Schneider a ordonné toute cette matière, complétée où besoin était, et l'a commentée sobrement. Livre très intéressant. L'auteur y traite successivement de la théorie de la connaissance (la Vérité, les premiers prin-

(1) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, par Étienne Gilson (vol. XI des *Études de philosophie médiévale*), 1 vol. gr. in-8, II-352; 1929, Libr. philosophique, J. Vrin, Paris, 40 fr. (Contient une liste bibliographique très importante de presque trois cents livres de choix.) Pour l'étude de saint Augustin, ce livre est indispensable.

(2) *Die Quaestiones disputatae de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, par le Dr W. Schneider, (vol. XXVII, fasc. 3 des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*), 1 vol. gr. in-8, 99 p.; 1930, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster en Westphalie; 5,20 Mrk.

cipes, le fondement de la connaissance de la vérité, la connaissance sensible dans son rapport avec la connaissance intellectuelle; la fausseté ou l'erreur); — ensuite la psychologie (le « mens », les rapports entre la « ratio » et l' « intellectus », la « ratio superior » et la « ratio inferior », la « memoria », la « sensualitas », la volonté, la connaissance qu'a l'âme d'elle-même et la connaissance qu'elle a de ses états); — enfin la doctrine de Dieu (notre connaissance de Dieu, de son être, de ses propriétés, la doctrine des idées divines). A la fin de sa liste bibliographique il note le livre de M. Gilson, comme reçu trop tard pour être utilisé. Malgré cela il se rapproche beaucoup de celui-ci pour l'interprétation de l'illumination dans la connaissance intellectuelle selon saint Augustin, et aussi pour celle de la connaissance par ou dans les idées, dans lesquelles il reconnaît aussi avec lui des « règles » ou des « raisons » de jugements vrais, et non des concepts proprement dits. Ils se rencontrent en outre parfaitement sur le sens qu'avait chez saint Augustin la « memoria », sens que d'ailleurs saint Thomas avait déjà connu. Le Dr. Schneider ne s'aperçoit pas du rapport qui existe entre la doctrine de l'illumination et celle de la « memoria » : ce rapport qui n'a pas échappé au regard pénétrant de M. Gilson (1).

Sur ce terrain important seraient également à signaler des articles parus dans certaines éditions du centenaire. Dans l'*Aurelius Augustinus* de la société Görres, il y aurait à signaler celui de Jos. Geyser sur les théories de la connaissance de saint Augustin au début de sa carrière d'écrivain; celui du Dr. Grabmann sur la doctrine augustinienne de la foi et de la connaissance; celui du R. P. Bernard Jansen, S. J., sur la connaissance des « rationes aeternae ». Ce dernier auteur au moins a pu faire connaissance avec le livre de M. Gilson, mais d'une façon probablement assez hâtive, car là où il

(1) Sur d'autres points, M. Schneider n'arrive pas non plus aux résultats lumineux et hautement satisfaisants de M. Gilson, par exemple : pour la question de la connaissance de Dieu; de même à la fin de son travail, il se voit obligé de déclarer que, selon lui, « on devra concéder que dans le système augustinien les contresens ne sont pas complètement évitables ». M. Gilson n'aurait pas souscrit à cette conclusion.

déclare obligé de s'écarter de lui, il s'agit, ce nous semble, d'une simple confusion entre les termes d' « idée » et d' « image » : là où M. Gilson écrivit « images », le R. P. Jansen a lu et compris « idées ». Enfin, l'article de Fr. J. von Rintelen, intitulé : *Deus bonum omnis boni*, exposant la pensée de saint Augustin sur les valeurs des choses, la comparant avec la pensée moderne ; celui de P. Söhngen sur le concept de la « memoria » chez saint Augustin, article élaboré sans contact avec le livre de M. Gilson, mais très intéressant, et méritant en réalité une recension spéciale ; en dernier lieu l'article du R. P. K. Romeis, O. F. M., sur le concept surnaturel dans la doctrine de saint Augustin.

Dans les *Miscellanea augustiniana* seraient à signaler les articles du R. P. Provincial Makaay, sur la pensée de saint Augustin par rapport à la certitude et la valeur de la connaissance humaine; du R. P. Bernard Jansen, S.J., sur l'esprit et la forme philosophique de saint Augustin; du R. P. Sanders, O. Carm., sur : Augustin et Dieu; et également, quoique d'une façon plus éloignée, ceux du R. P. Onings, O.F.M., sur l'interprétation de saint Augustin par saint Bonaventure; du R. P. Robbers, S. J., sur les valeurs pédagogiques chez saint Augustin; et du Dr. Reul, sur saint Augustin et les aspirations de notre temps.

Le *Monument to Saint Augustine*, que nous signalions aussi déjà dans notre dernière chronique (1), contient également quelques articles sur notre sujet : celui de M. Watkin, sur le mysticisme de saint Augustin, article important; celui de B. Roland-Gosselin, sur le système moral du Saint; puis aussi celui du R. P. d'Arcy, S. J., sur la philosophie de saint Augustin; celui de Jacques Maritain, sur saint Augustin et saint Thomas ; celui du R. P. Przywara, S. J., sur saint Augustin et le monde moderne; enfin ceux de M. Blondel sur les ressources latentes dans la pensée de saint Augustin, et de M. Gilson sur l'avenir de la métaphysique augustinienne. Ceux de Jacques Maritain et de M. Gilson, qui comptent parmi les plus forts, comptent aussi parmi les plus intéressants à cause de l'actualité même de leur sujet (2). En

(1) N° du mois d'avril 1931, p. [61], note (1).

(2) Tous deux ont également paru dans le n° du centenaire (4, 5 et 6) de la *Rev. de Philosophie*; Rivière, Paris.

effet, s'il est vrai, comme nous le disions, que les questions de la vie spirituelle se trouvent au centre même de l'augustinisme, la valeur de celui-ci pour nos temps modernes et pour l'avenir, — et par conséquent ses rapports avec la théologie scolastique et avec le thomisme en particulier, — le touchent aussi de très près (1).

La grande importance et l'actualité de toutes ces questions ont été ressenties aussi par l'Académie romaine de Saint-Thomas; qu'on en juge d'après la simple énumération de quelques-unes des conférences données à la « semaine augustiniano-thomiste » qu'elle avait organisée l'année dernière pour la fin du mois d'avril. Une conférence de Son Ém. le Cardinal Lépicier, sur le mérite et l'influence de la philosophie de saint Augustin, — du R. P. Boyer, S. J., sur le fondement de la moralité de notre Saint, — du Dr. Grabmann, sur les discussions entre les écoles augustiniennes et aristotélico-thomistes du moyen âge, à propos de cette question : Si une même chose peut être en même temps sue et crue, — du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., sur les rapports de la nature créée avec les choses surnaturelles, — du Professeur Sestili, sur la valeur objective et l'excellence de l'argument augustinien de l'existence de Dieu, basé sur la vérité *intelligée* et les raisons éternelles dans l'ordre idéal, — du R. P. da Parigi, O. M. C., sur l'union de l'âme avec le corps selon la doctrine de saint Augustin, — du Professeur de Simone, sur la valeur de l'expérience sensible dans la philosophie du Saint, — enfin du R. P. Xiberta, O. Carm., sur l'abstraction chez saint Augustin. — L'ensemble de tous les discours se trouve réuni dans un volume spécial, édité par la maison Marietti (2), qui y inséra également le texte complet de celui que M. Gilson aurait dû tenir, s'il n'eût été empêché, et dont le R. P. Théry, O. P., lut, à sa place, les parties principa-

(1) De l'art. de M. Gilson serait à rapprocher celui du R. P. Monnot, S. J. : *Essai de synthèse philosophique*, que nous avons déjà signalé (chron. du n° d'avril), et qui est un des plus importants que contient le beau fascicule du centenaire des *Arch. de Philosophie*; Beauchesne, Paris.

(2) *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, ab Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis indictae*, 1 vol. in-8, 344 p.; 1931, Marietti, Turin; 25 lires.

les (1). C'est, de nouveau, une pièce importante. Elle traite des deux systèmes, augustinien et thomiste, en les comparant l'un avec l'autre dans la lumière des deux personnalités de leurs auteurs. M. Gilson déclare n'avoir voulu qu'« apporter quelques suggestions, ouvertes à toutes les corrections, additions et suppressions qu'il semblera juste de leur apporter ». Il faut reconnaître que ces suggestions sont extrêmement riches et réellement très suggestives. L'intention de M. Gilson, en écrivant son article pour le *Monument to Saint Augustine*, n'était sans doute pas différente, et on pourrait porter le même jugement. Ce sont des études vraiment révélatrices et pleines de pensées fécondes (2).

Ce serait ici le lieu de parler de certaines publications de textes, si on ne l'eût déjà fait. Nous nous permettons donc seulement de signaler celles du *Florilegium Patristicum*,

(1) La même conférence avait déjà paru dans *La Vie Intellectuelle*, n° de juillet-août 1930.

(2) Nous pourrions noter, relativement à M. Gilson, un article que le R. P. Romeyer, S. J., a voulu consacrer à son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, et qui a paru dans le Cahier (II) si intéressant consacré l'année dernière par les *Archives de Philosophie* à saint Augustin. (Cah. II du vol. VII, *Études sur saint Augustin*, 1 vol, in-8 raisin, 273 p.; 1930, Beauchesne, Paris, 45 fr., 50 fr. franco.) Les réflexions sont bienveillantes, cependant le R. Père n'en fait pas que des éloges, il le critique aussi. A M. Gilson de lui répondre. Il nous semble que cela ne lui sera pas difficile. Parmi ces remarques, il en est une toutefois à laquelle nous souscrivons, c'est le reproche fait à l'auteur d'avoir passé un peu vite sur la question de l'accord entre la Providence divine et le libre arbitre de l'homme (p. 228). Le R. P. Romeyer pense qu'en fouillant plus profondément ce problème, M. Gilson aurait trouvé aisément de quoi justifier richement la solution qu'il a proposée (p. 230). Nous pensons plutôt, et nous en sommes presque sûrs, que c'est le contraire qui arriverait. L'interprétation que M. Gilson donne ici à la pensée de saint Augustin nous étonne même un peu, car il nous semble que ce même « fil conducteur » (« l'homme ne peut faire que ce que Dieu lui donne la force de faire ») — qui l'a guidé si bien dès le commencement et qui le conduira de nouveau si bien dans la suite (lorsqu'il faudra déterminer le rôle de la grâce par rapport au libre arbitre de l'homme, après la chute), — aurait dû le conduire à une autre conclusion, à savoir celle de saint Thomas (que le R. P. Saint-Martin exposa si clairement)!

autrefois édité sous la direction du Dr. Rauschen, actuellement sous celle de Geyer et Zellinger. C'est une édition très soignée et très pratique qui s'enrichit continuellement de nouveaux fascicules. Nous avons ici sous la main celui qui contient le *Liber de videndo Deo* de saint Augustin (= Ep. 147), et qui regarde de tout près notre vie spirituelle; c'est le fascicule XXIII. D'autres fascicules récents ont pour titre : VIII : l'*Octavius*, de Minucius Felix; IV : le *Liber de Praescriptione Haereticorum*, de Tertullien, avec un fragment de l'*Adversus Haereses*, de saint Irénée; XXI : le *de Lapsis*, de saint Cyprien (1). On entend quelquefois reprocher à l'un ou l'autre de ne pas donner un vrai texte « critique ». Cela ne veut pas nécessairement dire que le texte donné n'est pas sûr. La critique tant prônée de notre temps est la critique philologique; elle est cependant, à elle seule, incapable de nous restituer une leçon authentique dans de telles matières. Cette remarque a été faite à propos de l'édition des Pères et d'autres écrivains latins, de Vienne, par Bardenhewer (2).

Avant de quitter saint Augustin, nous pourrions signaler encore la thèse soutenue l'année dernière à l'Université de Nimègue par le Dr. J. A. Davids, — et publiée depuis, — sur Paul Orose et saint Augustin comme adversaires du Priscillianisme (1). L'auteur a voulu refaire auparavant tout le processus compliqué de cette hérésie obscure, jusqu'à l'époque où Paul Orose s'en mêla et s'adressa à saint Augustin pour lui demander avis et conseil. La part de saint Augustin dans l'ensemble n'est cependant pas très considérable, celle d'Orose le fut davantage. De cette dernière on a contesté la valeur; le Dr. Davids a cru pouvoir la réhabiliter. L'exposé est un peu surchargé : c'est le défaut commun de presque toutes les thèses : rarement on est écrivain parfait du premier coup. Au moins cet exposé est-il complet; on y retrouve

(1) *Florilegium Patristicum, tam veteris quam medii aevi auctores complectens*, ediderunt Bern. Geyer et Joh. Zellingen, gr. in-8, P. Hanstein, Bonn. — fasc. XXIII, 34 p., 1.50 Mrk.; fasc. VIII, 86 p., 3.60 Mrk; fasc. IV, 47 p., 2 Mrk.; fasc. XXI, 48 p., 2 Mrk.

(2) *Gesch. der altkirchl. Literatur*, vol. I, p. 54.

(3) *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum Adversariis commentatio historica et philologica*, scripsit Dr. J. A. Davids, 1 vol. gr. in-8°, 301 p., A. N. Govers N. V., La Haye; 6 florins.

toutes les pièces du dossier revues et examinées de très près. Ce n'est certes pas la faute de l'auteur si, malgré tout, l'affaire reste embrouillée. Au moins est-on désormais plus sûr de ce qu'on en sait. Pour nous, la thèse n'a pas seulement de l'intérêt à cause du côté ascétique de cette hérésie, mais aussi parce qu'elle nous introduit en pleine mêlée doctrinale (et politique aussi) du IVe et du Ve siècle.

*
* *

Nous savons qu'après saint Augustin c'est le déclin de l'Église d'Afrique qui commence. Pour se faire quelque idée de son histoire glorieuse, on fera bien de lire le récit succinct qu'en publia M. Gust. Bardy. Une cinquantaine de pages copieusement illustrées, *l'Afrique chrétienne*, lui suffisent pour la résumer (1). Après la disparition de saint Augustin, elle n'a plus compté qu'un seul théologien de valeur : saint Fulgence de Ruspe. Il vécut sous la domination et la persécution des Vandales ariens, et est le véritable représentant de son Église durant cette période pénible. Après sa mort (533), l'Afrique passa sous la domination byzantine, qui marque une dernière ère de paix et de vie. Ensuite viendra l'Islam, et sa lumière s'éteint pour plusieurs siècles. Saint Fulgence est le disciple fidèle de saint Augustin, il en continua, en quelque sorte, l'œuvre doctrinale : doctrine trinitaire et christologique contre les Ariens, doctrine de la grâce contre le Semi-pélagianisme de Fauste, évêque de Riez. Sur lui ont paru dernièrement deux ouvrages importants, celui du R. P. Lapeyre, des Pères blancs, et celui du Dr. Nisters. Du premier, qui se compose d'un gros volume de près de 400 pages sur le Saint lui-même et son activité, et d'un autre un peu moins considérable qui reproduit, avec la traduction française en face, la Vie de saint Fulgence, écrite par Ferrand, qui fut diacre à Carthage après la mort du Saint, — M. Bardy a déjà fait la recension dans cette revue (2), nous

(1) *L'Afrique chrétienne*, par G. Bardy, 1 vol. in-8, 56 p. ; Libr. Bloud et Gay, Paris, 5 fr.

(2) Cf. le n° du mois de mars 1931, p. [188-189] et [179]. *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, par le R. P. G.-G. Lapeyre, des Pères blancs, 1 vol. gr. in-8, XIX-

n'y reviendrons donc pas : nous voudrions seulement souligner l'importance de la partie historique sur le Saint lui-même, parce qu'elle nous donne une description tout à fait vivante de la période vandale, non seulement de ses événements publics, mais aussi de ce que nous voudrions appeler la vie plus intérieure, religieuse et civile. Le Dr. Nisters, lui, a voulu mettre en relief non le personnage de saint Fulgence, mais sa doctrine, spécialement sa doctrine christologique (1). Les traités christologiques de cette époque sont rares, au moins en Occident, où les esprits étaient alors préoccupés des questions de la grâce. L'auteur se borne donc à la Christologie proprement dite : la Divinité du Rédempteur, l'Humanité du Christ, et l'Union hypostatique, divisent son livre en trois parties. Il traite ces points à fond, en épuisant les écrits de notre Saint. Celui-ci ne fut pas une personnalité très prononcée, il reproduisait plutôt la doctrine reçue, mais après l'avoir faite bien sienne. Il s'abstient des spéculations, visant spécialement à la pratique. Cependant son jugement doctrinal est toujours net et sûr. L'exposé du Dr. Nisters est excellent, clair et bien ordonné.

C'est d'un contemporain oriental de saint Fulgence (et même de saint Augustin), saint Hésychius, que nous entretient le Dr. Jüssen (2). Dans un premier volume, qui vient de paraître, il nous présente l'auteur et traite ensuite de sa doctrine sur les sources de la science théologique et de sa Christologie. On pourra donc faire, à ce dernier point de vue, la comparaison entre un auteur oriental et un auteur

381 p. ; 1929, Lethielleux, Paris, 60 fr. ; Ferrand, diacre de Carthage, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, texte établi et traduit par le R. P. G.-G. Lapeyre, 1 vol. gr. in-8, lxxv-168 p. ; 1929, Lethielleux, Paris, 40 fr.

(1) *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, par le Dr Bernh. Nisters (vol 16 des *Münsterische Beiträge zur Theologie*), 1 vol. gr. in-8, 115 p. ; 1930, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster en Westphalie ; 5.80 Mrk.

(2) *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychies von Jerusalem*. I vol. : *Theologische Erkenntnislehre und Christologie* (vol. 17 des *Münsterische Beiträge zur Theologie*), par le Dr Kl. Jüssen, 1 vol. gr. in-8, xii-184 p. ; 1931. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster en Westphalie ; 9.80 Mrk.

occidental. Saint Hésychius, lui, est un esprit très personnel, très bien équilibré pourtant et très prudent, que la spéculation ne tente pas trop. Sur sa personne nous savons peu de chose; nous ne connaissons ni la date de sa naissance ni celle de sa mort. Il était moine et prêtre, et brillait à Jérusalem pendant la première moitié du Ve siècle. Jusqu'ici nous savions aussi trop peu de chose sur son œuvre ; le Dr. Jüssen a donc eu une pensée heureuse en voulant la tirer de sa pénombre. Il en a fait le sujet de sa thèse de doctorat à l'université de Münster. On pourrait formuler à propos de son livre les mêmes remarques que nous avons faites sur celui du Dr. Davids : c'est une œuvre de début, avec ses défauts, mais aussi avec ses qualités indéniables. C'est un travail sérieux, très fouillé, et par conséquent plein d'intérêt, qui fait espérer une suite prochaine. Ce prochain volume nous renseignera sur d'autres points de la doctrine de saint Hésychius, et nous savons que cette doctrine est toute spirituelle et toute « scripturaire ». Ce n'est pas sans raison que l'Église orientale célèbre l'auteur comme saint et comme théologien.

* * *

En parlant des livres du R. P. Alves-Pereira et de M. Lecordier, et surtout de celui du R. P. Roetzer, nous avons touché la doctrine sacramentelle. Tout le monde sait de quelle importance était pour l'Antiquité chrétienne tout ce qui la regarde. Invariables et immuables dans ce qui est essentiel à chacun d'eux, en tant qu'institués par Dieu, le Verbe incarné lui-même, les sacrements présentent aussi un côté variable, qui est la manière de les administrer. Ce côté, en réalité, a varié beaucoup, et surtout dans l'Antiquité. L'étude n'en est pas facile, à cause déjà du seul fait de l'état de formation dans lequel se trouvait alors aussi la terminologie ecclésiastique. Nous en avons un exemple très frappant dans le mot *sacramentum* même, qui aujourd'hui a un sens très précis et limité aux sept rites religieux, efficaces par eux-mêmes, que nous connaissons si bien. Dans les premiers siècles il en fut tout autrement; le mot avait alors plusieurs sens très divers, que le Christianisme avait trouvés en usage chez les païens, et adoptés. On connaît l'imposant volume

que le R. P. de Ghellinck et quelques confrères ont consacré à l'étude de ces divers sens jusqu'au Concile de Nicée. La suite se fait attendre, — et c'est en attendant ainsi que le Dr. Huhn s'est mis à étudier le sens du mot dans les écrits de saint Ambroise, étude préparatoire, comme il dit, d'un travail sur la doctrine sacramentelle même de ce saint Docteur (1). L'auteur nous donne les résultats de son enquête provisoire dans un fascicule très bien fait. Il nous montre que saint Ambroise a employé le mot *sacramentum* en trois sens divers : celui de serment, celui de rite religieux, et celui de choses appartenant à l'œuvre du salut : dogmes ou autres. Le deuxième sens renferme les sept rites auxquels nous appliquons exclusivement ce mot aujourd'hui, et en plus quelques autres, que nous appellerions des sacramentaux. On voit par là l'importance d'un tel travail; il est absolument indispensable, si l'on se propose d'étudier de près la doctrine sacramentelle proprement dite de tel ou tel Docteur. Nous attendons cette étude doctrinale du Dr. Huhn non sans impatience. Elle sera sans doute aussi bien faite que ce livre-ci.

Des sacrements et des sacramentaux on peut dire qu'ils forment, avec leur administration publique, le fond réel et le cadre normal de toute la vie spirituelle. Mais, si le fond est encore le même, combien le cadre de nos jours est différent de celui des temps anciens ! Pour s'en convaincre on n'aurait qu'à étudier les deux volumes qu'a publiés sur la Pénitence le Dr. Poschmann (2). L'administration de ce sacrement a varié énormément au cours des siècles. Qu'on se souvienne par exemple qu'elle fut longtemps publique. La liturgie actuelle du Carême en contient encore des traces profondes.

(1) *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, par le Dr Joseph Huhn, 1 vol. gr., in-8, 108 p.; 1928, Fuldaer Actiendruckerei, Fulda; 5 Mk.

(2) *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, par le Dr Bernhard Poschmann (vol. 7 des *Münchener Studien zur historischer Theologie*), 1 vol. gr. in-8, 316 p.; 1928, Verlag J. Kösel et Fr. Pustet, Munich; 8.25 Mk.

Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter, par le Dr Bernhard Poschmann (vol. XVI des *Breslauer Studien zur historischen Theologie*), 1 vol. gr. in-8, 244 p.; 1930, Verlag Müller et Seiffert, Breslau; 12 Mk.

C'est pendant cette période de l'année liturgique, en effet, que non seulement les catéchumènes étaient préparés à *entrer* dans l'Église, mais également les pénitents à y *rentrer*. Leur réconciliation publique était le terme d'une pénitence également publique. Pénitence publique très longue peut-être. Réconciliation peut-être... unique ! A cause de cela on se décidait à la remettre jusqu'à l'approche de la mort, si même on n'y était pas obligé ! Mais, n'y avait-il pas, à côté de cette administration publique du sacrement de Pénitence, une autre, privée celle-là ? Si oui, on se demande à quelles conditions. N'y avait-il pas même, au moins pendant un certain temps, des péchés dont l'Église ne voulait pas absoudre, préférant, pour un plus grand bien, les abandonner à la justice et à la miséricorde directe de Dieu ? Quoi qu'il en soit de toutes ces questions, on voit clairement que, par rapport à ce sacrement, et par une suite nécessaire relativement à d'autres aussi, le cadre de la vie spirituelle de nos ancêtres différait du nôtre du tout au tout. Dans ces derniers temps on s'est beaucoup occupé de ces questions historiques. Le Dr. P. reprend celles sur la Pénitence à partir de l'époque de saint Augustin. La période qui la précède avait été l'objet de recherches profondes surtout de la part de différents savants français, tandis que les œuvres de saint Augustin même avaient été à ce point de vue l'objet d'études et de controverses entre le Dr. Poschmann lui-même et le professeur K. Adam. Les deux livres que le Dr. Poschmann vient de publier ont aussitôt trouvé dans le même professeur Adam un adversaire redoutable. Une nouvelle controverse s'est ouverte, qui se poursuit dans différentes revues, allemandes et autrichiennes surtout (*Scholastik*, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, *Theologische Quartalschrift*, etc.). Pour ceux qui s'intéressent au milieu spirituel de nos ancêtres, la lecture et de ces deux livres et de ces divers articles est au plus haut degré instructive. La matière en est un peu ardue, sans doute; mais les exposés sont, en général, si bien menés, si clairs et si ordonnés, que nous ne craignons pas de les recommander à l'attention de nos lecteurs (1).

(1) Le premier volume parle successivemnt de la doctrine et la pratique pénitentielles dans les différentes églises de l'Occident : Église romaine, Église gallicane, Église espagnole, Église africaine; de la pénitence des clercs; de la prétendue pénitence ecclésiastique

Et puisque nous sommes sur le terrain de la liturgie, pourquoi ne signalerions-nous pas aussi un autre travail, d'un intérêt à peine moins grand ? Nous voulons parler de l'étude du Dr. Greiff sur ce petit « rituel » si vénérable, le premier en âge, d'où sont sortis, on ose bien le dire, tous les autres peut-être, jusqu'à ceux de nos jours, — la *Didachè* (1). Tout le monde sait que sous ce nom abrégé (premier mot de son titre complet), on a coutume de désigner un petit traité dont on avait trouvé des traces multiples dans d'autres écrits anciens, avant que, vers la fin du XIX^e^ siècle, il fût lui-même découvert dans un vieux manuscrit. Depuis, les savants se sont jetés dessus comme sur une proie, chacun a voulu se faire une opinion sur lui, de sorte qu'il y a peu de livres qui ont donné naissance à une littérature aussi étendue. Rien d'étonnant à cela ! Le petit livre n'est-il pas contemporain du Nouveau Testament ? Malgré tant de travaux, les 16 petits chapitres qu'il renferme contiennent encore bien des mystères. L'étude du Dr. Greiff ne s'étend pas au-delà des 10 premiers. Son travail est des plus intéressants. Ces 10 chapitres sont divisés par tout le monde en deux parties : chapitre 1-6 est une « instruction », chapitre 7-10 est un « rituel » proprement dit; le reste, chapitre 11-15 a un caractère disciplinaire, chapitre 16 est une conclusion. L'auteur a cru reconnaître dans ces 10 premiers chapitres un « rituel pascal » (chrétien évidemment), en d'autres mots : le rituel de la consécration des nouveaux membres du corps mystique du Christ par le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. La thèse paraît audacieuse; il faudra cependant

privée; de la doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand et de saint Isidore de Séville.

Le deuxième volume est divisé en 10 chapitres : la Pénitence dans l'ancienne Église celtique; l'ensemble de la pratique pénitentielle dans l'Église anglo-saxonne; la transplantation du système pénitentiel celtique sur le continent (S. Columban); l'acceptation du nouveau système pénitentiel sur le continent; la pénitence publique et secrète d'après la réforme carolingienne; le rite de la pénitence privée; le rite de la pénitence publique; engagements et formes diverses de Pénitence; la Confession; la réconciliation.

(1) *Das älteste Pascharituale der Kirche, Didachè 1-10, und das Johannesevangelium*, par le Dr Ant. Greiff (*Johanneische Studien*, I), 1 vol. gr. in-8, 205 p.; 1929, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn; 9 Mk.

avouer que l'auteur apporte à son appui des arguments qui ne manquent pas de force. Il faudra avouer aussi qu'il a pesé absolument tout ce qui jusqu'ici a été proposé, soutenu ou défendu, avant de proposer lui-même sa solution. Une deuxième partie de son travail est consacrée à l'étude des rapports entre la *Didachè* (et spécialement ses 10 premiers chapitres) et l'Évangile de saint Jean. Sur ces rapports, indéniables mais mystérieux, les opinions étaient aussi partagées. Le Dr. Greiff croit vraisemblable que ce petit livre liturgique, et authentique, selon lui, de l'Église d'Antioche, serait antérieur à la rédaction du IV^e^ Évangile, telle que saint Jean nous l'a laissée ! En arrivant ainsi à préciser la date de sa composition, après en avoir précisé le lieu probable : Antioche, on n'échappera pas facilement à cette autre conclusion que l'auteur en serait saint Ignace, la gloire de cette Église, le martyr sublime. Encore une fois, ce ne sont que des hypothèses, que l'auteur d'ailleurs présente aussi comme telles, mais des hypothèses qui ne manquent pas de fondement. Aux liturgistes et exégètes de profession de les examiner de plus près.

Arrivés ainsi au premier siècle, disons encore un mot du livre que vient de publier M. Léon Vaganay sur l'Évangile dit de saint Pierre (1). Ici nous avons affaire à un vrai apocryphe, un écrit faux, de provenance hétérodoxe. D'une telle littérature, saint Irénée dit qu'elle pullulait de son temps. Pendant les deux premiers siècles, il y eut souvent confusion entre vrai et faux, et on peut dire que c'est d'un mélange d'écrits vrais et faux que l'Église seule a su distinguer en définitive les livres inspirés et canoniques. Vers la fin du XIX^e^ siècle, on a retrouvé un fragment de cet Évangile de saint Pierre auquel certains auteurs anciens firent allusion. Bien des hypothèses ont été émises depuis sur son sujet, suppositions toutes gratuites. M. Vaganay a jugé le temps venu d'examiner de près et les feuilles mêmes de ce fragment, et les opinions émises sur elles. Il

(1) *L'Évangile de Pierre*, par Léon Vaganay (de la collection des *Études bibliques*), avec une préface par le R. P. M.-J. Lagrange, 1 vol. gr. in-8 xxiii-357 p.; 1930, Libr. Lecoffre, J. Gabalda et fils, Paris; 50 fr., franco 55 fr.

en fait dans son livre le bilan, et prononce son jugement. Celui-ci n'est pas favorable. Il ne pouvait en être autrement. La lecture de cette étude à laquelle le R. P. Lagrange, O. P., a composé une introduction, est de nouveau très instructive pour la connaissance de la vie chrétienne des premiers temps, car, en général, on peut dire de ces apocryphes, orthodoxes ou hétérodoxes, qu'ils forment ce qu'il serait permis d'appeler « la littérature vulgaire » et « populaire » du temps, et qui, par le fait même, nous peint la vie d'alors sur le vif.

Sans doute on ne peut ranger parmi ces apocryphes les œuvres de Virgile, et pourtant il n'y est pas tout à fait étranger. Dans la littérature ancienne on trouve de fréquentes traces de lui et en particulier de la IVe Églogue, dans laquelle il rapporte quelques paroles mystérieuses attribuées à « la Sibylle » de Cumes, paroles que l'Antiquité chrétienne aimait à interpréter comme prophétiques de l'incarnation du Verbe (1). Depuis, on est devenu plus critique, et aujourd'hui on ne croit plus guère à cette « prophétie ». On continue cependant à discuter sur le vrai sens de ces paroles. Tout dernièrement (l'année dernière était aussi le millénaire de Virgile), ont paru de nouveau deux petits travaux sur ce sujet, qui ont ceci de remarquable que, s'ignorant l'un l'autre, ils se combattent pourtant (2) ! C'est que chacun des auteurs connaissait, par avance, la thèse de l'autre (3). Nous n'en ferons pas la comparaison. L'une cherche la solution peut-être un peu trop près, l'autre la cherche bien loin : aucune ne satisfait pleinement, — cela n'a pas pour nous grande importance. Mais ces deux livres veulent, chacun de son point de vue propre, replacer leurs lecteurs dans le

(1) On en trouve une dernière réminiscence dans la séquence de la Messe des Morts, première strophe.

(2) *Le Messianisme de Virgile*, par H. Jeanmaire, 1 vol. in-8, 217 p.; 1930. Libr. philosophique J. Vrin. Paris; 25 fr.

Virgile et le mystère de la IVe églogue, par Jér. Carcopino, 1 vol. in-12, 221 p.; 1930, l'Artisan du livre, Paris; 15 fr.

(3) Ces livres sont tous deux d'une grande érudition; celui de M. Jeanmaire nous dépeint surtout le milieu helléniste, en Orient; celui de M. Carcopino le milieu néo-pythagoricien (en Occident). Le premier demande quelques réserves par rapport à certaines choses qu'il avance sur les saints Évangiles.

milieu où le Christianisme naissant « a pris corps ». C'est là ce qui les rend pour nous d'un intérêt très réel.

De ce processus même, le lecteur le sait déjà, le Dr. Dölger s'occupe avec grande érudition. De sa revue *Antike und Christentum* le deuxième volume est prêt maintenant (1). Son contenu n'est pas moins intéressant que celui du premier dont nous avons déjà signalé quelques articles (2). Les autres contiennent des études sur différents usages religieux païens, en particulier sur celui de se consacrer à des divinités en s'imprimant des signes par le tatouage ou quelque autre procédé, — sur des indications d' « orientation » d'églises chez Tertullien, sur divers usages relatifs à l'autel chrétien, comme celui de le baiser; le tout, à l'aide d'anciens documents souvent très riches en passages obscurs. Il est à espérer que l'on continuera à subvenir aux frais de publication de cette revue, car sa disparition serait une perte sensible.

Un autre archéologue, non moins connu, Mgr Wilpert, à qui nous devons de si beaux travaux sur les peintures et les mosaïques des catacombes, et sur les sculptures des sarcophages (3), vient de publier un petit volume, richement illustré, sur son activité d'archéologue durant plus de quarante-cinq ans (4). Les trois premiers chapitres sont consacrés à ses travaux dans les catacombes, le quatrième à ceux qu'il mena dans la toute vieille basilique de la Vierge, « Maria Antica », le cinquième à ses études sur les sculptures des sarcophages, le sixième et dernier à la question des origines de l'art chrétien primitif. Sont-elles orientales ou occidentales ? Occidentales, répond l'auteur. Ceux qui connaissent un peu les travaux du savant prélat autrichien comprendront l'intérêt de ce petit livre-ci. Lui aussi traite, et de quelle façon ! de la vie religieuse de nos ancêtres dans la foi.

(1) *Antike und Christentum*, par le Dr Fr. Jos. Dölger, vol. II, gr. in-8 carré, 371 p., avec 16 gravures hors texte; 1930, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster en Westphalie; 20 Mrk.

(2) N° de novembre 1930, p. [107].

(3) Le premier volume d'un grand travail de sa main sur ce sujet vient de paraître.

(4) *Erlebnisse und Ergebnisse, im Dienste der christlichen Archäologie*, Jos. Wilpert, 1 vol. gr. in-8, VIII-210 p., avec 102 gravures dans le texte; 1930, Herder et Cie, Fribourg en Br.; 15 Mrk., relié 18 Mrk.

*
* *

Finissons notre chronique par la mention de trois livres d'une portée plus générale. Le premier vient de paraître chez les mêmes éditeurs que l'ouvrage précédent. C'est le premier de quatre volumes d'une *Histoire de l'Église*, éditée sous la direction de Mgr Kirsch, le professeur bien connu de l'Institut pontifical d'Archéologie à Rome, avec la collaboration de trois autres autorités en ces matières (1). L'Histoire de l'Église de S. Ém. le Cardinal Hergenröther a servi de base, mais elle a dû être complètement remaniée, pour être mise bien au point. Ce premier tome, qui va jusqu'à la fin du VII[e] siècle, est de la main même de Mgr Kirsch. C'est un gros volume de presque neuf cents pages, dont environ cent sont consacrées uniquement à des listes bibliographiques, qui rendraient à elles seules le volume déjà très précieux. On connaît la haute compétence de l'auteur et son esprit prudent; on ne s'étonnera donc pas que dans son travail on ne rencontre rien qui sente la nouveauté, rien qui soit quelque peu hasardé. Un autre caractère en est la grande part qui a été donnée à la vie intérieure de l'Église, et c'est bien la raison principale pour laquelle nous présentons le livre aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* (2). — Ensuite, c'est le traité *de Verbo Incarnato* du R.P. d'Alès, S.J. (3). Le côté qui nous

(1) *Kirchen-Geschichte*, éditée par Joh. P. Kirsch, avec collaboration des Prof. Andr. Bigelmair, Jos. Greven et Ludw. Andr. Veit. Vol. I : *die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt*, par J. P. Kirsch, gr. in-8, xx-876 p., avec une carte; 1930, Herder et Cie, Fribourg en Br.; 25.50 Mrk, rel. 30 Mrk.

(2) En même temps, à peu près, que le premier volume de ce ouvrage, a paru la première moitié du quatrième qui traite des temps modernes sous le titre : « die Kirche im Zeitalter des Individualismus ». Cette première moitié, qui va de 1648 à 1800, porte le sous-titre de : « Im Zeichen des vordringenden Individualismus ». L'auteur de ce volume, le Dr L. A. Veit, n'envisage pas sa tâche autrement que Mgr Kirsch. Les titres seuls suffisent pour le montrer. De nouveau c'est surtout de la vie intérieure de l'Église qu'il s'agit et de son attitude, ou bien de son action, à l'égard des différents courants intellectuels et les problèmes sociaux du temps. Il n'est pas la place ici d'entrer dans des détails, nous nous contentons donc de cette simple remarque. (xxiv-528 p., 1931; 16.50 Mrk, rel. 20 Mrk.)

(3) *De Verbo Incarnato, prima lineamenta Tractatus dogmatici*, quem, in Instituto catholico parisiensi habebat Adhémar d'Alès, 1 vol. in-8, xv-489 p.; 1930, Gabriel Beauchesne, Paris; 45 fr.

intéresse dans ce livre est le côté historique; il y est très soigné, ce qui n'étonnera personne, puisque tout le monde connaît les compétences particulières de l'auteur. On trouve donc dans ce traité quantité de textes tirés des Pères et d'autres auteurs ecclésiastiques anciens, ayant trait à la Christologie, et commentés à leur place par le savant auteur. Notons comment il a divisé sa matière sous trois grands chefs : le Christ Dieu et Homme, — le Christ Dieu-Homme, — les motifs de l'Incarnation. On sait combien cette dernière question a été agitée de l'Antiquité jusqu'au moyen âge ! Nul besoin, nous semble-t-il, de recommander l'ouvrage auprès de nos lecteurs. — Enfin, pour achever notre tâche de chroniqueur, un mot sur le petit livre, vieux déjà de deux ou trois ans, mais qui depuis n'a rien encore perdu de son actualité ni de son intérêt : la *Petite Introduction à l'étude des Pères*, de M. Gorce, ce médecin qui s'est un jour trouvé épris des œuvres des Pères, et qui cherche depuis à communiquer son amour à d'autres, avec grand enthousiasme et... grand savoir (1). Il ne s'agit pas ici d'un dilettante, comme on le sait, et son petit livre est vraiment une excellente introduction à cette étude, dont *La Vie Spirituelle* s'est faite le champion depuis ses débuts. Il n'y a que la raison formelle de cette étude qui aurait pu être traitée d'une façon un peu plus précise, plus nette, plus affirmative, disons-le : d'une façon plus théologique, — car il s'agit ici d'un « lieu théologique ». Nos lecteurs en prendront sans doute connaissance, — s'ils ne l'ont déjà fait, — avec le plus grand profit, et aussi avec le plus grand agrément.

Dom H.-P. Louwerse, O. S. B.

Deux livres rentraient difficilement dans le cadre de cette chronique, bien qu'ils traitent d'une matière éminemment spirituelle, nous voulons dire du monachisme. Un simple mot pour signaler à l'attention du lecteur ces ouvrages qui réclameraient des comptes-rendus développés.

(1) *Petite introduction à l'étude des Pères*, par Denys Gorce, avec une préface de P. de Labriolle; 1 vol. in-12, VII-172 p.; 1928, André Blot, Paris.

Le premier est du Rév. Dom J. Chapman, abbé de Downside, sur saint Benoît et le VI^e siècle (1). Livre plein d'idées. On connaît le savant auteur. Il aime, dirait-on, à provoquer la contradiction. Elle ne lui a pas manqué cette fois. On a discuté certains détails de son livre, on en a critiqué aussi certaines thèses, — même et surtout la principale, sur la genèse de la sainte Règle. Les lecteurs y trouveront néanmoins quantité d'idées suggestives et d'aperçus nouveaux.

Le deuxième livre est de Sœur Marguerite-Gertrude Murphy, A.B., des Sœurs de la Charité de Nazareth en Amérique. En réalité c'est sa dissertation de doctorat en philosophie à l'Université de Washington. Le titre en est : Saint Basile et le Monachisme (2). L'occasion en fut fournie par la lecture et l'examen de deux ouvrages de M. W.-K. Lowther Clarke, publiés en 1913 et 1925 sur le même sujet. La dissertation de Sœur M. en est la mise au point. Une mise au point très bien faite, à laquelle son caractère de controverse n'enlève rien de sa valeur objective. C'est un exposé complet, profond et clair de toute l'œuvre monastique de saint Basile, — dont l'intérêt se rattache d'une façon directe au sujet du livre précédent : saint Basile ne fut-il pas une des sources principales où saint Benoît puise sa puissante doctrine ? Le fait que dans sa Règle il l'appelle lui-même « notre bienheureux Père saint Basile » ôte tout doute à ce propos. Il s'agit donc de nouveau d'un livre plein d'intérêt pour ceux qui aiment à s'informer de la vie spirituelle jusque dans les formes spéciales qu'elle a revêtues.

Dom L.

(1) *Saint Benedict and the sixth century*, par Dom John Chapman, 1 vol. in-8, VII-239 p.; 1929, Sheed and Ward, Londres, 10 sh. 6 p.

(2) *St. Basil and Monasticism*, par Sœur Marg.-Gertr. Murphy, A. B., 1 vol. in-8, XIX-112 p.; 1930, The Catholic University of America, Washington, D. C. 3,50 doll.

Spiritualité moderne

Spiritualité franciscaine

Les Ordres religieux n'étant que des organisations spéciales en vue de tendre à la perfection, il est évident que l'historien de la spiritualité ne saurait se désintéresser de l'histoire des grandes familles religieuses. Leurs vicissitudes forment comme l'ossature même de l'histoire de la spiritualité. Sont-elles en décadence, aussitôt le niveau de la littérature spirituelle s'abaisse; qu'un courant de réforme se dessine, et le niveau remonte.

Nous en avons un exemple dans la réforme dite de l'Observance, au sein de l'Ordre de saint François. Le mouvement, dont les antécédents lointains remontent aux Spirituels, avait pris consistance au XV^e^ siècle. Sur plusieurs points à la fois, en France, en Italie, s'était manifesté le désir de revenir à une observance plus stricte de la règle. Après bien des luttes et des crises, occasionnées non seulement par la résistance des Conventuels, mais aussi par les divergences de vues entre les divers groupes, les Observants finissent par l'emporter. En 1517 ils furent officiellement reconnus comme organisation entièrement autonome. C'était, à la veille même de la Réforme protestante, le triomphe définitif de la Réforme catholique dans un des plus grands Ordres religieux.

C'est cette histoire très mouvementée que retrace le R. P. Fidentius van den Borne, O.F.M., en guise d'introduction au récit des événements qui accompagnèrent l'érection de la province franciscaine des Pays-Bas (1529-1535) (1). Le sujet était délicat : l'auteur l'a traité avec un remarquable souci d'objectivité et un art parfait des nuances.

(1) Fidentius van den Borne, O.F.M., *De Observantie-beweging en het ontstaan der provincie Germania Inferior*, dans : *Collectanea Franciscana Neerlandica*, t. II, Bois-le-Duc, 1931, pp 133-236. Aux pages 1-60 du même recueil on trouvera une description détaillée et critique des sources de l'histoire de la province des Pays-Bas. Le recueil complet constitue un superbe volume in-4°, de 627 pages, sur lequel nous aurons à revenir.

La province des Pays-Bas, actuellement encore une des plus florissantes de l'Ordre, a été féconde en religieux qui se sont distingués par la sainteté de leur vie et par leur science, sans compter les martyrs qu'elle a donnés à l'Église. Dès 1771 le franciscain François Peri, de Bruxelles, en avait dressé la liste dans sa *Chronographia* (1). Plusieurs biographies ont paru en ces derniers temps.

Le R. P. J. Goyens, O. F. M., a réuni tous les renseignements qu'il a pu trouver sur la vie et les œuvres de Thierry Coelde (2), mort en odeur de sainteté au couvent de Louvain, le 11 décembre 1515. Ce n'est pas une biographie à proprement parler; comme le titre l'indique, c'est plutôt un simple recueil de notes et de documents en vue de promouvoir la cause de la béatification.

Thierry Coelde, qui contribua beaucoup à propager l'Observance dans les couvents des Pays-Bas, a laissé plusieurs opuscules de spiritualité, sur lesquels on trouvera quelques détails bibliographiques dans le recueil du R. P. Goyens. On pourra y lire aussi le texte de deux sermons et de deux conférences spirituelles en flamand, publiés ici pour la première fois d'après un manuscrit des archives de l'hôtel de ville de Bruxelles (3).

Le couvent de Louvain, où Thierry Coelde fut gardien, était regardé alors comme une pépinière de saints et de savants. C'est là, également, que se sanctifia quelques années plus tard Adam Sasbout, mort prématurément à l'âge de trente-six ans, le 21 mars 1553. Il est l'auteur d'Homélies et de

(1) Cf. David Hoevenaars, O. F. M., *De Chronographia Provinciae Germaniae Inferioris van Franciscus Peri* (1771), dans : *Collectanea Franciscana Neerlandica*, t. I, pp. 349-376.

(2) J. Goyens, O. F. M., *Un héros du Vieux-Bruxelles, le Bienheureux Thierri Coelde († 1515), Notes et documents (collection Bruxella Sacra)*, Malines, 1929, in-8°, 220 pp.

(3) Pp. 55-91. L'éditeur a cherché à identifier quelques-unes des références. L'opuscule de « saint Thomas » *Van die godlike seden*, mentionné à la p. 70, n'est pas le Commentaire sur le *De divinis Nominibus* du pseudo-Denys, mais le *De moribus divinis*. Au lieu de *Leoncius*, à la p. 77, il faudra lire *Lincolniensis* : la citation qui suit est empruntée, en effet, textuellement au Commentaire de Robert Grossetête, évêque de Lincoln, sur le chap. VII de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys. L'énigmatique *Alchelmus* de la p. 79 n'est pas Alcher de Clairvaux, mais saint Anselme de Cantorbéry.

Commentaires sur l'Écriture plusieurs fois réimprimés, ainsi que d'un petit traité *De vitiis et donis Spiritus Sancti* demeuré inédit. Le R. P. Dalmatius van Heel, O.F.M., publie sa Vie par Sasbold Vosmeer (1) d'après un manuscrit conservé dans les importantes archives de l'église janséniste d'Utrecht, qui viennent enfin de s'ouvrir aux chercheurs.

C'est dans ces mêmes archives que le R. P. van Heel a trouvé une bonne partie de la correspondance d'un autre Franciscain qui s'est illustré à Louvain, Henri de Vroom ou Sedulius (1549-1621) (2). Il a été l'historien de la province franciscaine des Pays-Bas. Parmi les publications de Sedulius il faut mentionner l'édition de deux opuscules attribués alors communément à saint Bonaventure : le *Speculum disciplinae* et le *De profectu religiosorum*, qui parurent à Anvers en 1591. Il est à remarquer que dans la seconde édition (1600) Sedulius dénie au Docteur Séraphique la paternité de ces deux ouvrages pour l'attribuer respectivement à Bernard de Besse et à David d'Augsbourg. On nous dit que le traité *De profectu religiosorum* qui, dans la troisième édition (1610), fait suite au *Speculum* est différent et a certainement saint Bonaventure pour auteur. Nous aurions aimé savoir quel est ce traité certainement authentique.

Tandis que l'idéal franciscain des Observants de France et des Pays-Bas se tient à peu près à égale distance des Spirituels et des Conventuels et représente la voie moyenne préconisée déjà par saint Bonaventure, les Observants d'Italie se rapprochent davantage des Spirituels, avec lesquels ils ont plus d'un point d'attache. C'est la conclusion que le lecteur averti tirera aisément de l'ouvrage posthume consacré par l'abbé Nazareno Santinelli († 1929) à la vie de fra Bartolomeo Cordoni († 1535) et aux sources de sa mystique (3).

(1) Dalmatius van Heel, O.F.M., *Vita inedita Adami Sasbout, O.F.M. († 1553) auctore Sasboldo Vosmeer, cum quatuor epitaphiis, elencho operum et effigierum* (*Archivum Franciscanum Historicum*, XXIV, 1931, pp. 195-214).

(2) Dalmatius van Heel, O.F.M., *De minderbroeder Pater Henricus de Vroom* (*Henricus Sedulius*), *1549-1621, zijn leven, zijne geschriften, zijne brieven*, La Haye, 1931, in-8°, 138 pp.

(3) Nazareno Santinelli, *Il Beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello, 1930, in-4°, VIII-105 pp.

Dans son *De unione animae cum supereminenti lumine* (1). Bartolomeo cite un grand nombre d'auteurs spirituels, mais jamais — chose étonnante — il ne se réfère à saint Bonaventure, qu'il semble ignorer. Ignorance voulue, sans doute, et qui s'explique quand on se rappelle à quel milieu il appartenait.

Ses auteurs préférés, ceux qui ont le plus contribué à former sa pensée, sont deux Spirituels de marque : Jacopone da Todi, et surtout Ubertin de Casale. C'est à ce dernier qu'il doit en particulier ses belles considérations sur notre union au Christ par la foi et l'amour, imitation de l'union hypostatique. Il faut devenir un autre Christ, se revêtir du Christ, comme Jacob se revêtant des habits de son frère aîné. Nous devons être les temples du Christ; « toutes les choses qui se font extérieurement par les prêtres, toutes les fêtes et solennités de l'Église, sont le symbole des choses très élevées qui se font dans l'âme par le Christ, avec Lui et en Lui ». C'est la perpétuité des mystères, c'est le sacrifice éternel : l'âme, identifiée au Christ, célèbre et chante une messe continuelle et très solennelle dans le Christ, avec Lui et par Lui.

Il est intéressant de relever en plein seizième siècle cet écho d'Ubertin de Casale, qui semble préluder au bérullisme français. Un fait qui n'est pas moins significatif, c'est que, un an à peine après l'apparition de l'ouvrage, le Capucin Jérôme Melfetta se chargea d'en donner une réédition. Cela confirme une fois de plus ce que le R. P. Frédégand d'Anvers a écrit naguère sur l'influence des Spirituels sur les premiers Capucins italiens.

Spiritualité espagnole

L'ouvrage du R. P. Léon van Hove, C. D., sur *La joie chez sainte Thérèse d'Avila* (2) est un de ces livres qui donnent beaucoup plus qu'ils ne promettent. D'abord en raison de son volume. De dimensions déjà respectables par lui-même, puisqu'il s'agit d'un in-8° de 467 pages, il contient encore

(1) Publié pour la première fois à Pérouse en 1538, mis à l'Index en 1584 et en 1600. Le terme *supereminens* n'a pas ici le sens technique qu'il a dans la *Theologia mystica* d'Harphius.

(2) A Bruxelles, librairie Albert Dewit.

plus que le premier aspect ne le laisserait croire : l'impression compacte, qui contraste avec le sujet tout ailé, a permis de condenser en un nombre de pages relativement restreint une foule de choses.

Mais surtout l'auteur y touche à quantité de questions, d'ailleurs fort intéressantes, qui ne semblaient pas annoncées par le titre. Son livre est devenu une véritable étude d'ensemble sur sainte Thérèse, qu'on lira avec le plus grand profit. Car le R. Père connaît à fond non seulement les œuvres de la sainte, mais encore tout ce qui s'est écrit sur son compte. Les références abondantes et serrées qui couvrent le bas des pages permettent, du reste, de contrôler constamment ses jugements et de corriger au besoin ce qu'ils pourraient avoir parfois d'un peu excessif.

Nos lecteurs connaissent déjà le *Saint Jean de la Croix* de M. Baruzi. Dom Ph. Chevallier, O. S. B., et M. R. Dalbiez lui ont consacré, ici même (1), des pages qui conservent leur valeur, même après la nouvelle édition (2). M. Baruzi avait cru découvrir toute une métaphysique idéaliste « sous-jacente à la construction et à l'expérience mystiques de Jean de la Croix ». L'inanité d'une telle prétention a été suffisamment démontrée; nous n'y reviendrons pas. Signalons seulement, du point de vue historique, une lacune qui nous paraît assez grave.

Pour pouvoir interpréter d'une façon objective les données philosophiques et théologiques qui forment la charpente du système mystique de saint Jean de la Croix, il faudrait que nous fussions renseignés exactement sur la formation théologique qu'il reçut à Salamanque. La chose est de la plus grande importance. Pour saisir ce que j'appellerais volontiers le sens *historique* d'une doctrine, — celui qu'elle avait dans l'esprit de l'auteur au moment où celui-ci écrivait, et non pas celui que nous voudrions lui donner, — il est indispensable de recourir à l'histoire. L'histoire ne peut pas tout expliquer; mais il faut nécessairement partir de ses données, comme l'intelligence part des données de la matière pour

(1) *Vie Spirituelle*, Supplément au t. XII, 1925, pp. 188-212; t. XIX, 1928, pp. 1-28, 49-79.

(2) J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, in-8°, XXIX-737 pp.

élaborer ses concepts : faute de quoi on s'expose à prêter gratuitement aux autres ses propres inventions.

En ce qui regarde saint Jean de la Croix il ne suffit pas de déclarer *a priori* qu'il est parfait thomiste, puis de ramener de vive force au thomisme tous les textes qui s'y opposent, en invoquant ce principe — parfaitement vrai, du reste, et trop souvent méconnu — que la langue du mystique n'est pas celle du philosophe. Il faut, au préalable, s'enquérir de la formation philosophique et théologique de l'auteur.

M. Baruzi a très bien saisi la nécessité d'une telle enquête. Il nous avertit qu'en cette deuxième édition il aurait voulu « écrire un chapitre nouveau sur les sources théologiques de saint Jean de la Croix, qui eût précisé la nature d'une synthèse théologique à l'intérieur de la plus haute mystique... Il eût fallu, pour établir ce chapitre tel que je le conçois, arriver à déterminer le milieu théologique du Colegio de San Andrés à Salamanque alors que Jean de la Croix était étudiant à l'Université, les exactes conditions de l'enseignement de Mancio de Corpus Christi, les lectures que faisait normalement à cette époque un « teólogo » et, ceci une fois restitué, discerner de quelle manière Jean de la Croix semble prolonger simplement son milieu carmélitano-dominicain, de quelle manière au contraire il y est lui-même novateur ».

Si M. B. ne nous a pas donné le chapitre qu'il projetait, ce n'est pas faute d'avoir cherché : il nous confie que les données élémentaires qu'il a réunies sur ce sujet dans la première édition avaient exigé plusieurs années de recherches, mais n'avaient pas donné le résultat espéré. Ne serait-ce pas parce qu'il a négligé un dépôt très important de manuscrits théologiques, conservés à la Bibliothèque Vaticane, et se rapportant aux professeurs salmantins du XVI[e] siècle ?

Dès les années 1884-1885 celui qui devait être le Cardinal Ehrle publiait dans la revue *Der Katholik* une série d'articles dans lesquels il faisait connaître une cinquantaine de volumes manuscrits provenant de l'Université de Salamanque et s'échelonnant de 1529 à 1586. A part quelques autographes de professeurs, ce sont pour la plupart des recueils de notes prises aux cours par les élèves. Nous y entendons l'écho de vingt-deux professeurs de théologie ou d'exégèse qui se sont succédé dans les différentes chaires de l'Université.

Pour étudier le milieu dans lequel saint Jean de la Croix s'est formé, il y a là une source de toute première valeur et

probablement unique en son genre. Malheureusement les savantes études du P. Ehrle, publiées dans une revue d'intérêt général et sans le nom de l'auteur, n'ont pas eu jusqu'en ces dernières années le retentissement qu'elles méritaient. En 1929-1930 le R. P. J. March, S. J., en donna, dans les *Estudios Ecclesiasticos* de Madrid une traduction espagnole, qui a été publiée en volume (1).

Le livre de M. J. Brouwer sur la *Psychologie de la mystique espagnole* (2) est animé d'un tout autre esprit que le *Saint Jean de la Croix* de M. Baruzi. Encore que l'auteur ne soit pas catholique, on pourrait le croire écrit par l'un des nôtres. C'est une sorte d'introduction à l'étude des mystiques espagnols. L'auteur décrit tout d'abord l'état politique, social et intellectuel de l'Espagne dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, en insistant particulièrement sur le caractère religieux du peuple espagnol. Puis, après avoir essayé de préciser la nature de la mystique chrétienne en général, il étudie successivement les sources de la mystique espagnole et les courants parallèles de Valdès et de Molinos, pour finir par un exposé du « système » de la « mystique espagnole ». Les problèmes plus fondamentaux seront abordés dans un second volume. Comme introduction, l'ouvrage de M. Brouwer pourra rendre les plus grands services : il servira en particulier à dissiper bien des idées erronées ou préconçues et contribuera à faire mieux connaître et aimer les grands mystiques espagnols.

*
* *

Spiritualité française

Parmi les facteurs qui ont le plus contribué à répandre en France la spiritualité de saint Jean de la Croix et surtout celle de sainte Thérèse, il faut placer au premier rang le Carmel du faubourg Saint-Jacques à Paris, fondé en 1604. On sait quelle place importante ce monastère, souche féconde de plus de soixante rejetons, occupe dans l'histoire religieuse du XVII^e^ siècle français. Une monographie un peu étendue

(1) Card. Ehrle, *Los manuscritos Vaticanos de los Teologos Salmantinos del siglo XVI*, Madrid, 1930, in-8°, XVI-136 pp.

(2) Brouwer, *De Psychologie der Spaansche Mystick*, Amsterdam, 1931, in-8°, XIX-284 pp.

s'imposait. C'est M. le chanoine J.-B. Eriau qui nous l'a donnée (1).

Bien des détails étaient déjà connus, mais on peut dire qu'en ce qui concerne l'histoire extérieure du monastère l'auteur a complètement renouvelé le sujet et a fait œuvre définitive. Il a utilisé une foule de documents inédits, qui lui ont permis de corriger les renseignements fournis par ses devanciers, de les préciser et surtout de les compléter.

Quant à l'histoire intérieure, il était difficile d'en faire autant. Il y faudrait non pas un volume, mais plusieurs, tant la matière est riche. Si notre curiosité, sur ce point, n'est pas entièrement satisfaite, nous savons gré à l'auteur de ces premières amorces, espérant qu'il continuera ce qu'il a si bien commencé.

Il s'y emploie, du reste, activement. C'est ainsi qu'il nous a donné une réimpression de la Vie de Sœur Catherine de Jésus (1589-1623) par la Mère Madeleine de Saint-Joseph et des écrits spirituels de cette religieuse (2), « une des fleurs les plus suaves, sinon des plus brillantes que la Réforme d'Avila fit éclore sur le sol de France ». Le texte est reproduit d'après la quatrième édition, celle de 1656, qui fut préparée par la Mère Madeleine elle-même et qui contient de nombreuses additions, dont plusieurs sont très importantes. L'éditeur a eu l'heureuse idée de reproduire aussi les Approbations qui accompagnèrent les premières éditions. Il sera loisible désormais à chacun de suivre les ascensions mystiques de cette âme d'élite et de surprendre dans ses écrits le fidèle écho de l'enseignement de Bérulle.

De même qu'il a inséré dans son grand ouvrage sur le premier Carmel de Paris la notice qu'il avait consacrée en 1921 à Madeleine de Saint-Joseph, M. le chan. Eriau en a extrait les pages relatives à Louise de la Vallière, pour les développer et les publier à part (3). Il y a ajouté le texte complet des *Réflexions sur la miséricorde de Dieu*, dont il

(1) J.-B. Eriau, *L'ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques* (1604-1792), Paris, 1929, in-8°, x-513 pp.

(2) J.-B. Eriau, *Une mystique du XVII^e siècle : Sœur Catherine de Jésus, Carmélite (1589-1623)*, sa vie et ses écrits, introduction et notes. Paris, Éditions de la Vie Spirituelle, 1929, in-8°, xvi-202 p.

(3) J.-B. Eriau, *Louise de la Vallière : de la Cour au Carmel*, Paris, 1931, in-8°, ix-256 pp.

maintient l'attribution à l'illustre pénitente. Je ne sais si sa manière de voir, sur ce point, emportera tous les suffrages. Enfin il publie la lettre circulaire envoyée aux Carmels de France, au lendemain de la mort, par la Prieure du premier Carmel de Paris : c'est un document de première valeur, qui nous apporte le témoignage de celles qui ont le mieux connu Louise de la Miséricorde.

Les Carmélites, de leur côté, ne restent pas inactives. On nous promet une édition des opuscules et des lettres de la Vénérable Madeleine de Saint-Joseph, qui sera accueillie avec empressement et reconnaissance par tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité française. Le carmel d'Auch a donné l'exemple en publiant les notes intimes de la Mère Marie de la Trinité (Madame du Coudray), surnommée « Mère Sainte » (1570-1656) (1). C'est, en même temps qu'une autobiographie, un exposé détaillé des dispositions de son âme. Il semble bien que M. d'Aignan du Sendat, à qui les papiers de la sainte carmélite avaient été confiés, s'est contenté de les agencer, sans les retoucher. L'édition a scrupuleusement respecté son texte. C'est une précieuse contribution à l'histoire religieuse du XVII^e siècle français.

Peu à peu nous arriverons à posséder une réédition critique des œuvres du P. Surin. Déjà le R. P. Cavallera, S. J., a publié deux volumes de ses lettres (2). Pour juger de l'importance de cette publication, qu'il suffise de dire que, sur les 235 lettres du P. Surin, contenues dans ces deux premiers volumes, il y en a 147 qui n'avaient pas encore été éditées, sans compter le Journal de Madame du Verger pour l'année 1632 et une vingtaine de lettres, pareillement inédites, adressées au P. Surin. Presque toutes les autres ont pu être corrigées d'après les manuscrits. C'est donc une édition qui répond à toutes les exigences de la critique.

Les nombreuses notes biographiques qui accompagnent

(1) « *Mère Sainte* », *fondatrice du Carmel d'Auch (1570-1656)*, vie et écrits compilés par M. d'Aignan du Sandat, vicaire général d'Auch (1608-1682), avec une préface de Mgr l'Archevêque d'Auch, Paris, 1930, in-8°, 392 pp. Voir *Vie Spirit.*, t. XXV, 1930, pp. 250-251.

(2) L. Michel et F. Cavallera, S. J., *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus. Edition critique*, t. I (1630-1639), t. II (1640-1659). Toulouse, 1926-1928, 2 vol. in-8°, L-335, XVI-463 pp. Éditions de la Revue d'ascétique et de mystique.

le texte permettent de compléter de la façon la plus heureuse ce que nous savions de la vie si mouvementée du célèbre Jésuite. Ajoutons enfin que le second volume s'ouvre par le texte authentique de l'autobiographie rédigée par le P. Surin en 1633. Nous souhaitons vivement que cette importante publication s'achève promptement.

En attendant, le R. P. Cavallera nous donne une nouvelle édition des *Fondements de la vie spirituelle* du même auteur (1). Le texte en a été établi d'après l'édition originale de 1667; seules l'orthographe et la ponctuation ont été modernisées. C'est dire que les remaniements et les déformations, devenues traditionnelles, du P. Brignon ont été impitoyablement écartées, ce dont il n'y a qu'à se féliciter.

Le *Traité de l'Amour de Dieu* a été rétabli, lui aussi, — autant du moins que faire se pouvait — dans sa pureté primitive (2). Là encore il y a un progrès considérable sur le P. Bouix. On en sera reconnaissant aux éditeurs.

Avec le développement que prennent les études sur la spiritualité française du XVII[e] siècle, il était inévitable que l'attention ne se porte avec une certaine prédilection sur Bossuet et Fénelon. Aussi les livres sur les deux maîtres, sur leur doctrine et sur leurs querelles, commencent-ils à se multiplier. Nous ne pouvons que les signaler rapidement.

Parmi les féneloniens il faut citer tout d'abord M. Bremond, qui, reprenant un sujet qui lui tient au cœur, a réuni et commenté les plus belles pages de l'archevêque de Cambrai (3). S'il ne lui ménage pas son admiration, il faut dire que les restrictions ne manquent pas non plus.

M. Bremond est allé plus loin : il s'est donné le malin plaisir de tirer des propres écrits de Bossuet contre Fénelon une défense et une exaltation des mystiques; on serait presque tenté de dire : une *Apologie pour Fénelon* ! Pour cela il n'avait qu'à rééditer telles quelles les *Instructions spirituelles* du célèbre P. Caussade, S. J., *sur les divers états d'oraison*

(1) J.-J. Surin, S. J., *Les fondements de la vie spirituelle tirés de « L'Imitation de Jésus-Christ »*, publiés par F. Cavallera, S. J., Paris, 1930, in-12, 331 pp. Collection « Maîtres Spirituels » (Rev. d'asc. et de myst.).

(2) J.-J. Surin, S. J., *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, texte primitif revisé et annoté par les PP. Aloys Pottier et Louis Mariès, S. J., Paris, 1930, in-12, XV-237 pp.

(3) H. Bremond, *Les plus belles pages de Fénelon*, Paris, 1930, in-12, 283 pp.

suivant la doctrine de M. Bossuet. C'est ce qu'il a fait (1), trop heureux de pouvoir s'abriter derrière une telle autorité.

C'est encore un ami de Fénelon que nous entendons en M. Albert Delplanque (2). Mais le livre qu'il nous a préparé — car l'auteur est mort avant d'en avoir vu la publication — n'est pas un livre de polémique. Pour faire l'apologie de Fénelon, le regretté doyen de la Faculté catholique des lettres à Lille s'est contenté de faire parler Fénelon lui-même et de mettre sous nos yeux les pages les plus caractéristiques de ses principaux écrits de pédagogie, de morale et de spiritualité. Avec un tel guide on apprendra à lire Fénelon comme il faut le lire : en faisant le départ de ce qui est juste, et c'est la plus belle part, d'avec ce qui est outré.

Si l'ouvrage de M. Delplanque apporte, en somme, peu d'inédit, et vaut surtout par la manière dont il présente les choses, il en va tout autrement de celui du R. P. Dudon, S. J. (3). Non seulement il nous donne le texte, inconnu jusqu'ici, d'un mémoire justificatif de Fénelon, mais dans une longue introduction, où il y a bien des éléments nouveaux, il refait l'histoire de la controverse quiétiste dans les années 1694-1698. Le sujet est traité avec la compétence que l'auteur s'est acquise en ces matières.

Pour terminer, mentionnons l'excellente réédition du *Journal* des dernières années de Bossuet, rédigé par son secrétaire Ledieu (4). On connaît la valeur exceptionnelle de ce document. Le texte en a été soigneusement revu sur le manuscrit autographe; il est accompagné de notes dues à MM. Ch. Urbain et E. Levesque : c'est en dire tout le prix.

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) *Bossuet, maître d'oraison : Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, par le P. Caussade, S. J., nouvelle édition conforme à l'édition originale de 1641, avec une introduction et des notes par Henri Bremond, de l'Académie française, Paris, 1931, in-12, XLVII-251 pp. L'introduction a paru dans *La Vie Spirituelle.*

(2) A. Delplanque, *La pensée de Fénelon d'après ses œuvres morales et spirituelles*, Paris, 1930, in-12, 354 pp.

(3) *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon*, publié avec une introduction par le P. P. Dudon, S. J., Paris, 1930, in-8°, XI-299 pp.

(4) *Les dernières années de Bossuet, Journal de Ledieu*, nouvelle édition revue sur le texte original et annotée par Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, 1930, 2 vol. in-8°, 424 et 512 pp.

Le rit de la Messe
d'après le missel de Saint-Gervais
(Fin du XV^e siècle)

L'église Saint-Gervais de Paris, un monument auquel sont attachés tant de souvenirs, conserve parmi ses livres liturgiques un missel manuscrit qui date, selon toute vraisemblance, du dernier quart du XV^e siècle. « Volume auquel on ose à peine toucher », nous dit M. l'abbé Leroquais, un des hommes de France qui connaissent le mieux les richesses liturgiques gardées par nos bibliothèques, et il ajoute : « Les plats de sa reliure, une vieille reliure en veau gaufré aux ais de bois, se sont brisés par le milieu, et deux fortes lanières de cuir à fermoirs métalliques ont grand'peine à les maintenir. Extérieurement il ressemble à ces édifices aux murs lézardés dont la solidité inspire des inquiétudes. » Avec le respect qui convient, il l'a ouvert et voici qu'il y a découvert un manuscrit « d'une incroyable jeunesse ».

Félicitons-nous que ce savant l'ait ouvert; car, curieux et averti comme il l'est, il ne le refermera plus qu'il ne nous ait informé de tout ce qu'il y aura vu et ce nous vaudra une belle publication (1) qui prendra le rang le plus honorable à côté de ses précédentes : *Le Bréviaire de Philippe le Bon*, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France* et *Les livres d'Heures de la Bibliothèque nationale*.

La richesse artistique de la décoration du missel de Saint-Gervais méritait de retenir le goût éclairé de M. Leroquais. Sans doute les miniatures de la Nativité et de la Résurrection sont médiocres et il ne faut pas trop regretter que nous n'ayons pas les miniatures prévues pour l'Ascension, la Pen-

(1) Le *Missel manuscrit de l'église Saint-Gervais à Paris*, par l'abbé Leroquais, Paris, église Saint-Gervais, 1930. In-4°, 36 pages, 6 pl. Prix : 20 fr.

tecôte, la Trinité et la Fête-Dieu si elles devaient être exécutées par le même artiste. Mais leurs encadrements avec leurs rinceaux de couleurs, leurs fleurs empruntées à la flore des champs et des jardins, leur décor champêtre animé par des oiseaux et des papillons, sont d'une rare fraîcheur. De belles initiales de dimensions diverses agrémentées de rosaces, feuilles et fleurs, sont d'une grande finesse d'exécution. A la veille d'être remplacé par des missels imprimés, le missel de Saint-Gervais apparaît comme une suprême manifestation de l'art de nos enlumineurs.

Mais ce sur quoi M. Leroquais insiste avec prédilection, c'est sur les renseignements précieux que nous apporte ce missel sur le mode de célébration de la messe, à la fin du XV^e^ siècle, dans une église parisienne. Après avoir décrit les particularités de l'office à certains jours de l'année, particularités sur lesquelles je n'ai pas le temps d'insister, il en vient à l'étude de la messe proprement dite, soulignant les différences qu'il relève entre notre messe actuelle et celle que suivaient les paroissiens de Saint-Gervais à la fin du XV^e^ siècle. Suivons-le dans sa description.

Comme le font aujourd'hui encore chartreux et dominicains, le célébrant de Saint-Gervais commence par verser le vin et l'eau dans le calice avant la messe, vieil usage gallican qui s'était répandu dans beaucoup d'églises de l'Occident. Ceci fait, le prêtre revêtait des habits liturgiques en récitant des prières dont quelques-unes différaient quelque peu des nôtres.

La messe s'ouvre, comme en notre temps, au pied de l'autel, par le psaume *Judica me*, le *Confiteor* où le *peccavi nimis cogitatione, verbo et opere*, était remplacé par une formule plus longue, plus développée : *quia ego miser peccator peccavi nimis cogitando, loquendo, operando, negligendo, omittendo, cum excommunicatis participando, et in cunctis vitiis meis malis.* Lorsque le célébrant monte à l'autel, il ne se borne pas à le baiser ; il baise encore les pieds du Christ sur la miniature qui orne le début du canon ; geste d'adoration auquel donne tout son sens la prière qu'il récite et qui a disparu de la messe du XX^e^ siècle : *Adoramus te Christe, et benedicimus tibi quia per crucem tuam redemisti mundum.* »

A l'Offertoire, le prêtre offrait le pain et le vin non pas séparément comme maintenant, mais ensemble avec la prière

Suscipe Sancta Trinitas qui aujourd'hui est renvoyée après le *Lavabo*. C'était alors que le peuple se présentait pour offrir à Dieu des dons en argent; le célébrant les recevait en disant : *Centuplum accipietis et vitam aeternam possidebitis*. La prière *In spiritu humilitatis*, qui aujourd'hui précède immédiatement le *Lavabo*, se récitait au XV[e] siècle aussitôt après. A l'*Orate fratres* le prêtre invitait les fidèles à unir leur prière à la sienne dans une formule un peu différente de la nôtre et, comme dans la messe dominicaine, sans attendre de réponse, il disait la secrète; il en venait ensuite à la préface, puis au canon.

Il n'y a que de légères différences entre le canon du missel de Saint-Gervais et le nôtre. Le rite de l'élévation qui, on le sait, ne s'introduisit qu'au XIII[e] siècle, n'est pas encore devenu l'importante cérémonie de notre messe; il existe ici pour manifester que le pain est devenu le corps du Seigneur et non pour faire adorer Jésus dans l'Eucharistie : aussi le prêtre montrait-il tour à tour l'hostie, le calice sans faire de génuflexion; il se bornait à s'incliner; la génuflexion n'apparaîtra qu'en 1502. Comme l'usage en est resté dans la messe lyonnaise et la messe dominicaine, les premières prières qui suivent la consécration sont récitées par le prêtre ayant les bras étendus en forme de croix. C'était ensuite les bras croisés sur la poitrine, et profondément incliné à la manière d'un suppliant, que le célébrant disait le *Supplices te rogamus*; il en est encore ainsi dans la messe lyonnaise et celle des chartreux. La grande élévation qui, jusqu'au XII[e] siècle, terminait la prière eucharistique du canon, n'est plus à notre époque que la petite élévation : l'hostie n'est plus montrée aux assistants. Dans le missel de Saint-Gervais il est resté quelque chose de l'antique usage : le prêtre élève l'hostie de la main droite et la présente aux fidèles.

A la fraction de l'hostie, le célébrant faisait, comme de nos jours, trois signes de croix sur le calice avec l'une des parcelles, disait trois fois *Agnus Dei*, et laissait tomber la parcelle dans le calice en récitant la prière *Haec commixtio*, etc.; les messes dominicaine et lyonnaise ont conservé ce rite. Dans notre messe l'*Agnus Dei* suit la commixtion du corps et du sang du Seigneur.

Pour le baiser de paix, le missel de Saint-Gervais prescrivait, suivant d'ailleurs un usage assez répandu, de baiser non

seulement l'autel mais encore la sainte hostie. La prière qui suivait ne s'adressait pas au Fils comme la nôtre, mais au Père; la formule en remontait au moins au IX^e^ siècle.

Après la communion le missel de Saint-Gervais ne prescrivait qu'une seule ablution que, sans doute, le prêtre ne prenait pas; elle était jetée dans la piscine, tandis que se disaient l'*Agimus tibi gratias* et le *Nunc dimittis*.

L'*Ite missa est* marquait proprement la fin de la messe. Il était suivi dans le missel de Saint-Gervais de la bénédiction que le prêtre donnait avec la patène et de la prière *Placeat*. Il n'est pas question de l'évangile de saint Jean, qui ne prendra place dans le missel romain qu'à partir de 1502.

Telle est l'ordonnance de la messe parisienne que nous présente le missel de Saint-Gervais, ordonnance qui s'est, en partie, conservée aujourd'hui encore, ainsi que l'a noté soigneusement M. Leroquais, dans d'anciennes liturgies comme celle des dominicains, des chartreux et du clergé lyonnais.

Comme les paroissiens de Saint-Gervais doivent savoir gré au savant liturgiste d'avoir exhumé de la poussière de l'oubli le vénérable manuscrit dont se servaient les prêtres de leur église au XV^e^ siècle, d'avoir commenté avec tant de science toutes les particularités qui s'y rencontrent!

L'antique manuscrit, classé comme monument historique depuis 1901, va, grâce à l'habile restauration qui se fera par les soins de la *Société des Amis de Saint-Gervais*, redevenir le « *missel à fermouers d'argent doré qui sert au grant autel aux grans festes* » qui était signalé dans l'inventaire du mobilier de l'église de Saint-Gervais de 1488 conservé à la Bibliothèque nationale. Ceux qui ne pourront l'aller voir le connaîtront du moins excellemment par l'étude que lui a consacrée M. l'abbé Leroquais, étude luxueusement éditée, illustrée de belles reproductions. C'est que l'homme de savoir et de goût qu'est le curé de Saint-Gervais, M. l'abbé Brochard, n'a rien négligé pour que le commentaire soit digne du missel. Qu'il en soit aussi félicité et remercié.

Lille.

A. Leman.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, **episc. Versalien.**

Le Gérant : E. Aubin. **Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).**